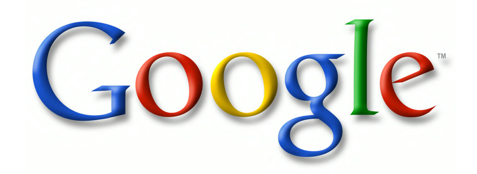
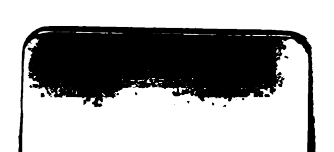





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE





Studien zur antiken Kultur.

Pythagoras und Heraklit.

Von

Dr. Wolfgang Schultz.



Akademischer Verlag

1905.

Leipzig und Wien.

Constantius Fund

Druck von J. Hans Prosl, Leoben.

Vorwort.

Das vorliegende Heft soll eine Reihe von Studien zur Philosophie der Vorsokratiker eröffnen, in denen der Versuch gemacht wird, dieses schon wiederholt und eingehend von Philosophen, Historikern und Philologen bearbeitete Thema auf Grund der letzten Fortschritte in der Kritik unserer Quellen vom rein philosophischen Standpunkte aus zu behandeln.

In welchem Sinne das philosophische Interesse hierbei dem historischen gegenüber- aber gewiß nicht entgegengestellt wurde, wird sich aus der Darstellung selbst ergeben. Sie ist dadurch bestimmt, daß sie gerne auch, entsprechend dem Titel dieser Sammlung, eine „Studie zur antiken Kultur" liefern möchte. Der Leser sei versichert, daß eingehende methodologische Erwägungen angestellt wurden, um diese Bestrebung auf Grund einheitlicher Prinzipien zu verwirklichen. Aber es scheint nicht angezeigt, mit ihnen eine Studie zur vorsokratischen Philosophie zu eröffnen: so sei denn die Besprechung methodologischer Fragen auf den Zeitpunkt verschoben, in welchem wirklich geleistete Arbeit die Theorie zu Konkretem in feste Beziehung setzt.

Es mögen daher hier nur einige Angaben über die Einrichtung des Buches ihren Platz finden.

Durch die Arbeiten von Hermann Diels, der das doxographische Materiale für die Geschichte der antiken Philosophie in seinen „Doxographi graeci, Berolini 1879" (im folgenden als DDox zitiert) grundlegend behandelte und nach einer Reihe von einschlägigen Sonderpublikationen „Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903" (im folgenden als DFV zitiert) herausgab, sind endlich die Quellen für die vorsokratische Philosophie auch dem

Philosophen, der nicht gleich Mut und Muße genug besitzt, um vorher Historiker und Philologe zu werden, zum ersten Male in verläßlicher Redaktion zugänglich geworden.

Die Fragmente der Vorsokratiker von Diels wurden der vorliegenden Arbeit in mehrfacher Hinsicht zugrunde gelegt. Diels hat die wörtlich erhaltenen Fragmente ins Deutsche übersetzt. Eine Auswahl aus diesen Übersetzungen, die nur hin und wieder zu berichtigen waren, wurde der Darstellung des Heraklit vorangeschickt. Die Belege finden sich unter dem Text. Auch in die Darstellung selbst wurden vielfach die Fragmente im Anschlusse an die Übersetzung von Diels eingeflochten. Hierdurch erzielte ich einen ununterbrochen fortlaufenden deutschen Text, dessen Beziehung zu den griechischen Originalen durch Stellenangabe unter dem Texte hergestellt wurde. Aber auch viele sekundäre Quellen in eigener Übersetzung wurden eingearbeitet und ebenfalls durch Stellenangaben am Fuße der Seite zu den Fragmenten der Vorsokratiker und den Doxographi orientiert. Vielfach wurden auch Quellen herangezogen, welche in den genannten Werken von Diels nicht zu finden sind. Für das gesamte Materiale wurde an dem Prinzipe festgehalten, daß der Leser durch den wissenschaftlichen Apparat von der Darstellung nicht abgelenkt werden soll, daß er ihn aber jederzeit bequem muß heranziehen können.

Die Darstellung selbst suchte unter Berücksichtigung der künstlerischen Einheit in den Systemen jener Zeit das Materiale gleich so anzuordnen, daß der Wortlaut der Quellen selbst die vertretene Auffassung rechtfertigt und weitläufige Begründungen überflüssig macht. Nur dort, wo es unumgänglich nötig schien, wurde in Anmerkungen teils minder Sicheres, teils durch belangreichen Einspruch Gefährdetes behandelt.

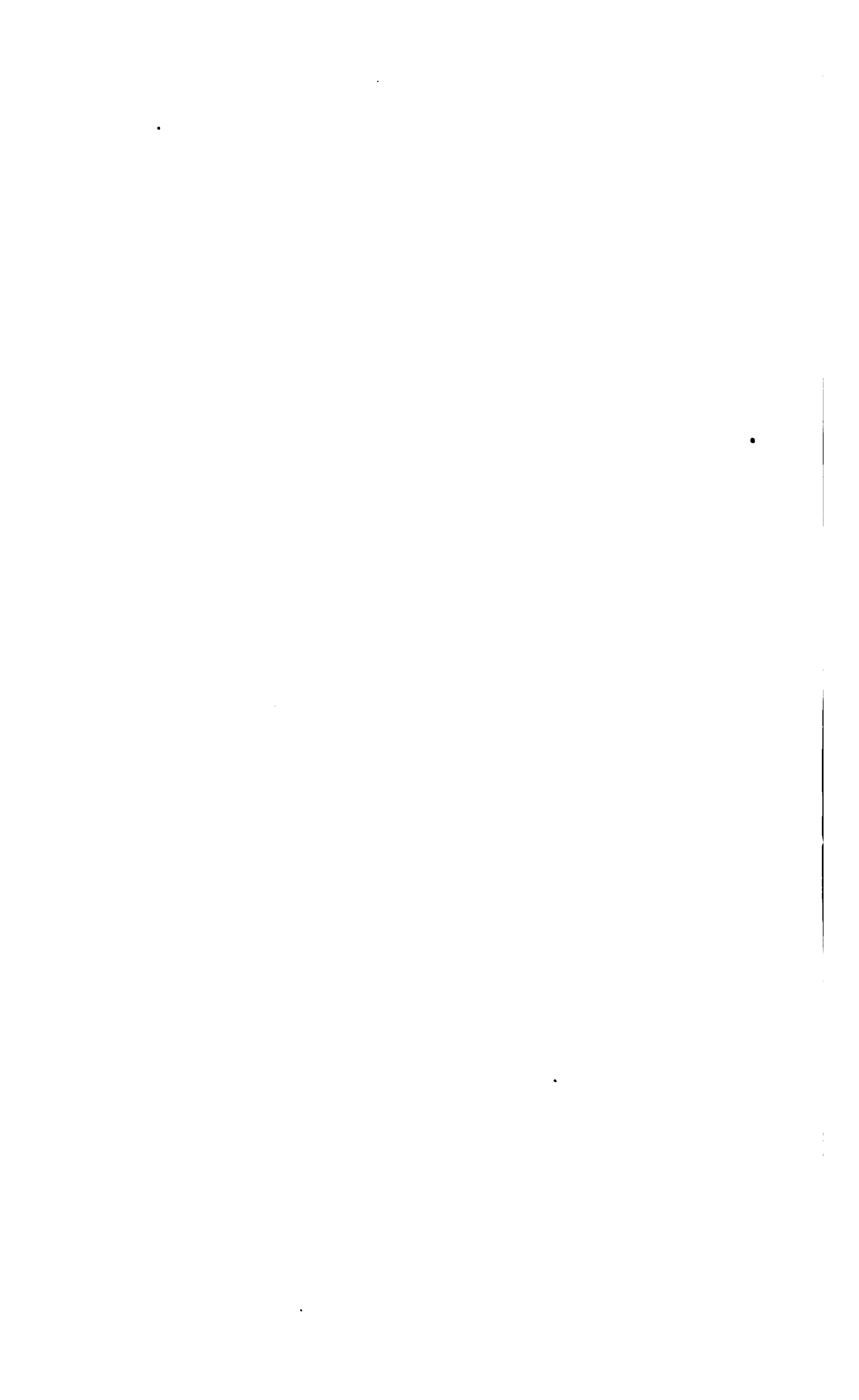
Rein philosophische Erörterungen wurden nach Möglichkeit vermieden und nur ab und zu zur Verbindung der Bruchstücke, also zur historischen Konstruktion, verwendet. Dagegen durfte und sollte nicht darauf verzichtet werden, die großen Probleme jener Zeiten zu den heute geläufigen in möglichst nahe Beziehung zu setzen. Diesem Zwecke dient es, wenn durch eine Periode der Philosophie hindurch, die von Kausalität, Kreation und Ähnlichem

noch keine klare Kenntnis haben konnte, dennoch immer die Wirksamkeit der solchen Begriffen zugrunde liegenden ewigen Probleme verfolgt wird. Die Verdeutlichung der heraklitischen Periodizität der Welten durch die demselben Gegenstande gewidmeten Spekulationen Kants ging aus der nämlichen Absicht hervor.

Durch solche Vergleichungen wird die Beziehung des Philosophen zur Kultur veranschaulicht. Vieles damals Unklare überblicken wir heute. Wir können manche Probleme „formulieren", von denen die Alten sich „treiben" lassen mußten. Solche Wandlungen haben ein großes philosophisches Interesse. Die hiermit eröffneten „Studien zur Philosophie der Vorsokratiker" möchten die Basis schaffen, auf welcher eine insbesondere diese Wandlungen beachtende Geschichte der vorsokratischen Philosophie aufgebaut werden könnte.

Wien, Ostern 1905.

Der Verfasser.



Pythagoras.

I.

Pythagoras aus Samos, der Sohn des Mnesarchos, der Schüler des Pherekydes, war nach dem Zeugnisse des Empedokles ein Mann von übermenschlichem Wissen, der anerkanntermaßen den größten Geistesreichtum besaß und mannigfacher Künste mächtig war. Denn sobald er nur mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht auf zehn und zwanzig Menschengeschlechter ein jedes einzelne Ding in der ganzen Welt.[1] 5

Ein Schiff naht sich dem Ufer und Pythagoras erkennt, daß es einen Toten birgt.[2] Er trinkt aus einem Brunnen Wasser und sagt ein Erdbeben voraus.[3] Eine überirdische Stimme begrüßt ihn beim Durchschreiten des Flusses Kosa.[4] An verschiedenen Orten zeigt er sich zu gleicher Zeit,[5] er verschwindet auf unbegreifliche Weise,[6] verkehrt mit den Seelen Abgeschiedener[7] und seinen Tod sagt er selbst voraus.[8] Nie sah ihn jemand Nahrung zu sich nehmen.[9] Giftiges Gewürm vernichtet er,[10] wilde Tiere lassen sich von ihm streicheln.[11] Durch ein Sühnopfer befreit er Lakedämon für immer von Seuchen.[12] Bei den olympischen Spielen zeigt er dem Volke seinen goldenen Schenkel.[13] Niemand zweifelt, daß er mehr ist als die anderen Menschen. Er ist ein Rätsel. Man fragt: „Was ist Pythagoras?"[14] 10 15 20

Drei Arten vernünftiger Wesen gibt es: Die Gottheit, den Menschen, Wesen von der Art des Pythagoras.[15] Aithalides, der

[1] Empedokles fr 129 DFV p 221. — [2] Arist. fragm. ed. Rose p 1510 b 2, 1511 a 20. — [3] Porphyr b. Eus. P. E. X 3, 6 DFV p 507, 28. — [4] Arist. fragm. ed. Rose p 1510 b 10, 38. — [5] ibid. p 1510 b 13, 33. — [6] ibid. p 1510 b 9. — [7] Joseph. c. Ap. I 163 DFV p 37 n 2. — [8] Arist. fragm. ed. Rose p 1511 a 29. — [9] ibid. p 1511 a 13 cf Athen. X 418 E DFV p 278, 21. — [10] ibid. p 1510 b 7, 1511 a 22. — [11] ibid. p 1511 a 25 cf Empedokles fr 130 DFV p 221. — [12] ibid. p 1511 a 14. — [13] ibid. p 1510 b 25, 1511 a 8. — [14] ibid. p 1511 a 6. — [15] ibid. p 1511 a 43.

Sohn des Hermes, durfte sich von seinem Vater jede Gnade, nur nicht das Geschenk der Unsterblichkeit, erbitten.[1] Er wünschte, seine Seele solle bald im Hades, bald auf der Erde weilen,[2] sterben und wiedergeboren werden, und in jedem neuen Leben 5 die Erinnerung an das frühere beibehalten. Dieser Wunsch erfüllte sich. So wurde Aithalides zu Euphorbos, der erzählte, wie er einst Aithalides gewesen sei, welche Gabe er von seinem Vater erhalten habe, wie seine Seele in Pflanzen und Tiere gewandert sei, was sie und was andere Seelen in der Unterwelt 10 erlebt hätten. Euphorbos wurde von Menelaos getötet. Hermotimos aber bewies, dass er einst Euphorbos war; denn er erkannte den inzwischen schon halb verfaulten Schild, den Menelaos vordem dem Apollon geweiht hatte, im Tempel des Gottes wieder. Hermotimos starb und wurde zu Pyrrhon, einem Fischer auf 15 Delos; aus Pyrrhon aber wurde Pythagoras.[3] Und Pythagoras besaß wieder die Erinnerung an alle seine früheren Schicksale. Er erkannte in dem Wimmern eines geschlagenen Hündchens die Stimme eines Freundes von früher her[4] und überzeugte den Myllias aus Kroton davon, daß dieser vordem Midas, der Sohn 20 des Gordias in Phrygien gewesen sei.[5] Pythagoras war also einer von den Dämonen,[6] die nach einem uralten, urewigen Götterbeschluß, der mit breiten Schwüren versiegelt ist, dreimal zehntausend[7] Jahre fernab von den Seligen schweifen und des Lebens mühevolle Pfade wechseln, um im Laufe der Zeit unter allen 25 möglichen Gestalten sterblicher Geschöpfe geboren zu werden.[8]

Aus diesen übernatürlichen Eigenschaften erwies er zuerst die Wahrheit seiner Worte.[9] Nur einer, der schon gestorben ist, kann die Geheimnisse des Todes und der Zeugung durchblicken, nur einer, der schon im Hades war, kann wissen, nach welchen 30 Gesetzen die Lebewesen mit einander verknüpft sind, nur einer, der mehr als Mensch ist, kann zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit als Mittler eingreifen und Verläßliches über die richtige Art des Gebetes, der Gottesverehrung, der Lebensführung sagen. Aber diese Dinge zu wissen, frommt nicht Jedem.

[1] Diog. VIII 4 DFV p 28 n 8. — [2] cf Schol. Apoll. Rhod. I 645 DFV p 509, 30. — [3] Diog. VIII 4 DFV p 28 n. 8. — [4] Xenophanes fr 7 EFV p 52. — [5] Arist. fragm. ed. Rose p 1510 b 35, 1511 a 29. — [6] cf ibid. fr. 188. — [7] cf. Herod. II 123 DFV pag 26 n 1. — [8] Empedokles fr 115 DFV p 217. — [9] Arist. fragm. ed. Rose p 1511 a 4.

Die Kenntnis vom Göttlichen soll man nicht in der Hand tragen,[1] sondern im Herzen, und das Herz darf man nicht mehr in Qualen verzehren,[2] wenn man das Göttliche einmal erschaut hat. Sagen kann man von diesem tiefsten Wissen nur das, was aus ihm für das Leben sich ergibt, was frommt, was schadet, — oft auch das, wie alles Übrige, nur im Gleichnis, das jeder bloß nach seinen Fähigkeiten faßt.

Aber der Unkundige soll geleitet werden. Er muß seine Seele ernüchtern von der Schlechtigkeit,[3] sie reinigen von ihrem Schmutze. Dazu führen ihn äußere Lebensregeln. Er muß Sühnopfer bringen, sich baden, besprengen, rein halten von Leid und Befleckung.[4] Heilige Tiere, wie den die Stunden verkündenden, dem Mond geweihten, weißen Hahn,[5] oder den der Hekate[6] geweihten sogenannten Rotbart,[7] dessen Genuß unfruchtbar macht, Eier, die ja die Gestalt des Weltalls haben, oder eierlegende Tiere,[8] sämtliche Fische, die irgendwelchen Göttern heilig sind und daher von den Menschen nicht berührt werden dürfen,[9] endlich die geheimnisvollen Bohnen, die selbst den Hoden[10], oder den Eiern, oder dem Weltall[11], gleichen und deren geschlossene Schote an den Phallos, deren aufgesprungene an die weibliche Scham[12] erinnert, sollen ebensowenig gegessen werden wie das Fleisch schwarzer Tiere[13] oder Nahrung, die unter den Tisch gefallen ist und sich so beschmutzt hat.[14]

Das Äußere wirkt auf das Innere zurück. Die Speiseverbote enthalten Hinweise auf das Wesen der Dinge, welches sich bei ihrer Befolgung der Seele erschließen muß. Es besteht eine große, sich in solchen Vorschriften schon teilweise offenbarende Beziehung zwischen den Dingen untereinander, die, nach ihrer bedeutsamen Ähnlichkeit erfaßt, zur symbolischen Beherrschung der Welt emporführt. In den Pflanzen (den Bohnen z. B.) offenbaren sich die Formen der Welt, in den Tieren die Eigenschaften der Götter, der Mensch steht in der Mitte.

[1] ibid. p. 1512 b 15. — [2] ibid. 1512 b 3, cf 1511 b 29, 37. — [3] Emped. fr. 144. DFV p 225. — [4] ibid. p. 1512 a 2. — [5] ibid. 1512 a 13. — [6] Athen. VII 325 A. — [7] Arist. fragm. ed. Rose p. 1512 a 3, 1511 b 34, 37. — [8] ibid. p. 1512 a 4. — [9] ibid. p. 1512 a 15. — [10] Gellius IV 11, 10, cf Empedokles, fr. 141 DFV p. 224. — [11] Arist. fragm. ed. Rose p. 1512 a 9. — [12] ibid. p. 1512 a 8, Hippolyt. Philos. 2, 15, DDox p. 557, 29. — [13] Arist. fragm. ed. Rose p. 1512 a 18. — [14] ibid. p. 1512 a 11.

Nur wer Gleichnisse zu erfassen vermag, kann bis zu den letzten Geheimnissen vordringen. Denn das Meer ist eine Träne der Zeit,[1] das Siebengestirn die Leyer der Musen,[2] der Schall des dröhnenden Erzes die Stimme eines gefangenen Dämons.[3] Und
5 den Weiheguß soll man den Göttern über den Henkel der Schale weg spenden, denn der ist ihr Ohr und mit dem, was durch das Ohr eindringt, mit der Musik, ist die Gottheit zu verehren.[4] Eins ist nicht vom Andern gesondert und das Andere[5] ändert sich immer. Teils geheime, teils offenbare Beziehungen verbinden
10 Großes und Kleines, Fremdes und Verwandtes, in Allem erschließt sich dem tiefer schauenden Blick Verhältnis und Ordnung, Maß und Zahl. Die ganze Welt ist kein auf's Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen,[6] sondern ein einziges,[7] großes, geordnetes[8] Ganzes, Makrokosmos und Mikrokosmos in wunderbarer
15 Gesetzmäßigkeit sich in Göttern, Dämonen, Menschen, Tieren und Pflanzen gegenseitig spiegelnd.

Es entsprechen einander:

I. Fünf Arten der Wesen:[9]
Gott
20 Dämon
Mensch
Tier
Pflanze.

II. Fünf Weltkörper:[10]
25 Sphäre
Sonne, Mond
Planeten
Erde
Gegenerde.

30 III. Fünf Planeten:[11]
Kronos
Zeus
Ares

[1] Arist. fragm. ed. Rose p. 1512 a 29. — [2] ibid. p. 1512 a 31. — [3] ibid. p. 1512 a 32. — [4] ibid. p. 1512 b 14. — [5] ibid. pag. 1514 a 26. — [6] cf Heraklit fr. 124. DFV p. 83. — [7] Aet. II 1.1 DDox 327 b 5. — [8] Aet. II 1. 1 DDox 327 a 8, DFV p. 115 n 44. — [9] cf Arist. fragm. ed. Rose p. 1511 a 43 u. S. 11. Z. 30 f. — [10] cf S. 23 (Schema). — [11] cf. S. 21, Z. 10 ff.

Aphrodite
Hermes.
IV. Fünf Welträume:[1]
Sphäre
Luftraum 5
Meer
Erde
Feuer.
V. Fünf Zonen am Himmel:[2]
Norden, immer sichtbar 10
Sommer, wandelbar
Tag- und Nachtgleiche
Winter, wandelbar
Süden, immer unsichtbar.
VI. Fünf Stoffe:[3] 15
Wasser
Luft
Äther
Erde
Feuer. 20
VII. Fünf Gemütszustände:[4]
Weinen
Zeugen
Zürnen
Streben 25
Denken.
VIII. Fünf geometrische Figuren:[5]
Ikosaeder
Oktaeder
Pentagondodekaeder 30
Kubus
Tetraeder.
IX. Fünf ungerade Zahlen:
Eins
Drei 35
Fünf

[1] Natürl. Reihenfolge im System. — [2] cf S. 21, Z. 15, u. S. 22, Z. 8. — [3] cf S. 27, Z. 1 ff. — [4] cf S. 27, Z. 14 ff. — [5] cf S. 19, Z. 37 f u. 27, Z. 5 ff.

Sieben
Neun.
X. Fünf gerade Zahlen:
Zwei
5 Vier
Sechs
Acht
Zehn.

I. 1. Arithmetik ist die erste unter allen Wissenschaften. In
10 sie fällt die Betrachtung des Begriffes der Einheit, des Ursprunges[1] aller Zahlen. Sie erschließt das wahre Wesen der Welt, welches sich in Zahlen symbolisch ausdrücken läßt.

2. Geometrie schließt sich ihr als zweite Wissenschaft an.
15 Sie beginnt mit der Betrachtung der Lage und des Abstandes zweier Punkte. Die Lehre von den fünf regelmäßigen Körpern setzt sie zur Arithmetik in unmittelbare Beziehung. So erschließt sie als reine Geometrie ebenfalls des Wesen der Dinge. Aber die angewandte
20 Geometrie fordert Feststellung von Maßzahlen und führt zu einer neuen Wissenschaft.

3. Harmonik vereinigt Arithmetik (gekennzeichnet durch die Einheit) und Geometrie (gekennzeichnet durch die Zweiheit) zur Dreiheit. Der wichtigste Teil der Harmonik
25 ist die Musik. Hier kommt sie am unmittelbarsten und klarsten zum Ausdruck. Aber das ganze Weltall unterliegt dieser Wissenschaft; überall stehen Zahlen und Maße mit einander in Beziehung. Himmel und Erde sind eine einzige Harmonie,[2] die der hört, dem sich das
30 Wesen der Dinge erschlossen hat. Die Harmonik umfaßt:

1. Musik
2. Astronomie
3. Physik.[3]

35 II. 1. Die Einheit ist der Ursprung aller Zahlen, die Gottheit,[4] das Gute.[5]

[1] Hippol. Philos. II 5 DDox 556, 6. — [2] ibid. II 2 DDox 555, 20. [3] cf DFV p. 36 n 15. — [4] Hippol. Philos. II 2 DDox 555, 19. — [5] Aet. II 1,18 DDox 302 a 6 b 17.

2. Die Zweiheit, als Ganzes genommen und noch nicht in zwei Einheiten aufgelöst, ist der Dämon, das Böse.[1]
3. Die Dreiheit, die Summe von Einheit und Zweiheit, ist der Mensch, die Harmonie, die Versöhnung von Gut und Böse.
4. Die Vierheit, die zweimal genommene Zweiheit,[2] in der das Böse mit Bösem vergolten und so das Gute durchgesetzt wird, enthält das Prinzip des ewigen Wandels, den Keim aller Tierformen,[3] in sich. Sie ist die Gerechtigkeit und der Schwur bei ihr bindet.[4]
5. Diese vier Zahlen sind die Quelle aller übrigen,[5] denn ihre Summe ist gleich zehn und die Zehnheit, das Doppelte der Fünfheit, ist die Vollkommenheit.

III. Aus einer Zahl (1), ihrer ersten Potenz (2), ihrem Quadrat (3), ihrem Kubus (4), dem Quadrat des Quadrates (5), dem Quadrat des Kubus (6), dem Kubus des Kubus (7) wird innerhalb der Dreiheit in den Potenzen die fruchtbare Siebenheit,[6] die Zahl der sich bewegenden Himmelskörper (Sonne, Mond und die fünf Planeten), der Saiten der von Hermes verfertigten Lyra, der Töchter des Atlas.[7]

IV. Die Zehnheit ist die vollkommene Zahl. Jede höhere Zahl kann ohne sie nicht gebildet werden. Sie ist die Basis des Zahlensystems. Es gibt kein Volk, welches anders zählte.[8] Schon die Sprache legt die Zehnheit den Zahlworten zu Grunde. Die Bedeutung der Zehnheit liegt also im Wesen der Dinge.

V. 1. Die Dreiheit enthält eine Forderung: die Versöhnung von Gut und Böse. Die Harmonik darf nicht bei der Erkenntnis stehen bleiben, sie muß durch sie hindurch zur Tat führen. Der Mensch, der selbst zwischen Gottheit und Pflanze in der Mitte steht, dem selbst die Dreizahl entspricht, ist berufen, diese Versöhnung herbeizuführen, gegen das Böse zu kämpfen und dem Guten, nachdem er es erkannt hat, zum Siege zu verhelfen. So soll aus dem Prinzip der Dreizahl heraus die Vollkommenheit, der Sieg der Zehnzahl, erreicht werden. AITHALIDES.

[1] ibid. DDox 302 a 8 b 20. — [2] (Arist.) M. Mor. A. 1, 1182 a 11 DFV p. 281,23. — [3] Aet. I 3,8 DDox 282 a 10 b 5. — [4] ibid. DDox 282 a 7 b 1. — [5] DDox 171, 281 a 12 b 10, 556, 16. — [6] DDox 556, 24. — [7] Comm. in Arat. ed. Maaß p. 572 (24). — [8] Aet. I 3,8 DDox 281, 12, DFV p. 283, 37.

2. Aber der Mensch ist das Abbild der Welt. Auch in ihm sind Gut und Böse, Eins und Zwei, zur Dreiheit verbunden. Seine Seele ist das Gute in ihm und entspricht dem Göttlichen, sein Körper ist das Böse und entspricht dem Tierischen. Der Körper ist das Gefängnis, in das die wandernde Seele gebannt ist, er fesselt sie an das Leben und er ist ihr Grabmal: denn tot ist sie für das Göttliche, so lange sie in ihm weilt. Er ist ein Wahrzeichen für ihre Verstrickung in den Wandel der Wiedergeburt. EUPHORBOS.
3. Wenn der Mensch sein Wesen nicht erfaßt, wenn er statt des Vollkommenen Mangelhaftes fördert, wenn er sich an der Weltordnung versündigt, dann kommt zum Bösen Böses, aus zweimal zwei wird vier, die Zahl der Gerechtigkeit, und zurückgeworfen in den Wandel der Wesen büßt seine Seele auf langen, mühevollen Pfaden ihre Verirrung. Denn der Luft (1) Macht jagt sie zum Meere (2), das Meer speit sie auf den Erdboden (3) aus, die Erde zu den Strahlen der leuchtenden Sonne (4) und diese wirft sie in den Wirbel der Luft (1). Einer nimmt sie vom andern auf und allen ist sie verhaßt.[1] HERMOTIMOS.
4. Aber der Weise wird mit Hilfe der seinem Wesen und der Natur der Dinge angemessenen Harmonik durch Erkenntnis und rechte Gedanken zum Handeln und zu rechtem Tuen gelangen. In ihm allein kann sich der Makrokosmos wirklich in seiner ganzen Vollkommenheit widerspiegeln. Und nur hierin liegt für den Menschen die Göttlichkeit, für den Dämon die Befreiung von dem Fluch ewiger Wiederkehr, für die Seele die Vereinigung mit dem All, die Erlösung aus dem Kerker, die Auferstehung aus dem Grabe. PYRRHON.
5. Die Weisen werden zuletzt zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten unter den irdischen Menschen und wachsen hieraus empor zu Göttern, an Ehren Reichsten, der andern Unsterblichen Herd- und Tischgenossen, menschlichen Jammers bar, ledig und unverwüstlich.[2] PYTHAGORAS.

[1] Empedokles fr. 115, v 9 ff, DFV p. 217. — [2] Empedokles fr. 146, 147 DFV p. 225.

II.

Unter dem Druck der Gewaltherrschaft des Polykrates verließ Pythagoras, als er vierzig Jahre alt war, seine Vaterstadt.[1] Auf langen Reisen soll er sich seine mathematischen, astronomischen und magischen Kenntnisse angeeignet haben.[2] Den nachhaltigsten Einfluß nahm auf ihn Pherekydes von Syros. Schließlich kam Pythagoras nach Unteritalien und ließ sich in Kroton nieder.

Bald erlangte er hier großes Ansehen. Er wirkte als Seher, Staatsmann, Weiser und Arzt.[3] Seine Tochter war zuerst Chorführerin der Jungfrauen, — als sie mit dem Athleten Milon verheiratet war, der Frauen von Kroton.[4] Sein Sohn wirkte mit ihm zusammen in der Schule.[5]

Als Telys von Sybaris fünfhundert der angesehensten Bürger vertrieb und Kroton die Flüchtigen aufnahm, bestimmte Pythagoras seine Mitbürger, sie nicht auszuliefern, obgleich Telys mit überlegenen Kräften ins Feld zu ziehen drohte. So kam es zum Krieg, in dem 300.000 Sybariten 100.000 Krotoniaten gegenüberstanden. Doch siegten die Krotoniaten, weil sie von dem tapferen Milon, der sechsmal in den olympischen Spielen gesiegt hatte, geführt wurden. Milon zog in die Schlacht, bekränzt mit den olympischen Siegeskränzen, mit Löwenfell und Keule, wie Herakles. Die Sybariten wurden vernichtet, ihre Stadt entvölkert.[6]

Zwanzig Jahre[7] wirkte Pythagoras in Kroton. Sein Ruhm wuchs immer mehr. Zahlreiche Städte schlossen sich ihm an.[8] Seine Satzungen soll er von der pythischen Priesterin Themistokleia in Delphi erhalten haben.[9] Jeder wollte sein Schüler sein und die Väter sahen ihre Söhne lieber bei ihm als in der Wirtschaft. Wenn ein Pythagoräer schwieg, galt das mehr, als wenn ein Anderer redete.[10] Aber der Eintritt in die Schule war nicht leicht zu erlangen. Pythagoras schloß vom Äußern auf das Innere und prüfte nicht nur den Geist, sondern auch das Antlitz.[11] Er

[1] Porphyr. V. P. 9 DFV p. 28 Z. 9 der n 8. — [2] Apollon. mir. 6 DFV p. 27 n 7. — [3] Celsus I proem. p. 2, 11 Dar. DFV p. 462, 45. — [4] Porph. V. P. 4 u. Jambl. V. P. 170 DFV p. 29 n 13. — [5] Diog. L. VIII, 53 DFV p. 156, 13. cf Suidas s. v. Empedokles DFV p. 161, 13. — [6] Diod. XII 9, 2 DFV p. 30 n 14. — [7] Justin 20, 4 (Timaios) DFV p. 30 n 13. — [8] DFV p. 29 n 12. — [9] Diog. L. VIII 8 DFV p. 27 n. 3. — [10] Isokr. Bus. 29 DFV p. 27 n 4. — [11] Hippol. Philos. II 5 DDox 556, 5.

teilte seine Schüler in Lernende und Hörende,[1] seine Lehren in esoterische und exoterische. Nur die Fähigsten führte er stufenweise bis zu den letzten Kenntnissen empor. Es gab in der Schule kein geistiges Eigentum.[2] Wer ihr angehörte, war zur strengsten 5 Geheimhaltung der esoterischen Lehren verpflichtet.[3]

Dem Kylon, einem der reichsten und angesehensten, aber auch gewalttätigsten Bürger von Kroton, verweigerte Pythagoras die Aufnahme. Hieraus entstand eine verhängnisvolle Fehde. Kylon und sein Anhang kämpften mit allen Mitteln gegen die Pythago- 10 räer, die sich durch ihre Tüchtigkeit und ihr Ansehen bei den Städten lange behaupteten. Aber endlich gelang es dem Kylon, sie bei einer Zusammenkunft im Hause des Milon zu überraschen und das ganze Gebäude in Brand zu stecken. In den Flammen fanden der Meister und die Mehrzahl der Schüler den Tod.[4]

15 Nur Archippos und Lysis retteten sich. Archippos ging nach Tarent, Lysis zuerst in die Peloponnes, dann nach Thessalien, wo er dem Epaminondas seine Weisheit hinterließ. Die wenigen Pythagoräer, die an jener Zusammenkunft nicht teilgenommen hatten, versammelten sich in Rhegion.[5] Die politische Macht der 20 Schule war zwar gebrochen, sie selbst aber dauerte fort bis ins zehnte Geschlecht.[6]

III.

Lehre und Leben des Pythagoras sind durchwoben mit mythischen Zügen, in denen wir teils bewußte und gewollte Symbolik des Meisters, teils fortbildende Wundersucht der Schule sich 25 äußern sehen. All das erschwert die Auffindung des wissenschaftlich wertvollen, philosophisch ernst zu nehmenden Kernes dieses Systems. Der Jonier Pythagoras baute in dorischem Stil, zwar einfach in den Zahlenverhältnissen und erhaben durch die Wucht der aneinander gefügten Massen, aber auch nicht ohne Freude 30 an der äußeren Symmetrie und oft unbekümmert um die „wahren" Verhältnisse, weil ihm schon Verhältnisse als solche Wahrheit zu verbürgen schienen. Die Gefahr der Mystik ist eben eine doppelte: nicht nur Vertiefung des Inhaltes, bis dunkle Gefühle

[1] DFV p. 34 n 4. — [2] Jambl. V. P. 198 DFV p. 296 n 6. — [3] cf DFV p. 34 n 2. — [4] Jambl. V. P. 249 DFV p. 30 f n 16. — [5] Jambl. V. P. 251 DFV p. 31 n 16. — [6] Diog. L. VIII 45 DFV p. 29 n 10.

irre leiten, sondern auch Überschätzung der Form, bis die Analogie zum Spiel wird.

Man kann sich nicht zurückhalten, anläßlich der Fünfergruppen des Pythagoras „einige artige Betrachtungen anzustellen“. Der jeweilig dritte Begriff ist häufig die Wurzel zu einer neuen Fünfergruppe. Der Mensch (I, 3) zerfällt in fünf Stoffe (VI) und hat fünf Gemütszustände (VII), die Gesamtheit der Planeten (II, 3) besteht aus fünf Einzelplaneten (III), die Fünfzahl (IX, 3) aus fünf Einheiten (IX), die Zehnzahl aus fünf Zweiheiten. Ferner stehen am Platz der Einheit und Fünfheit, am Anfang und am Ende jeder Gruppe, in gewissem Sinn Gegenshtze, in anderem wieder Identitäten, so Gott und Pflanze (I), Sphäre und Gegenerde (II), Kronos und Hermes (III), Norden und Süden (V), Wasser und Feuer (VI). Die für die Mystik so typische Neigung zur Analogie im Kontrast, zur Identität im Gegensatz, liegt im Keime schon vor.

Aber wie sehr auch Spiel- und Symmetrietrieb überwuchern mögen: wir wissen doch, wie auch die kühnste Spekulation von unmittelbarer Beobachtung abhängt und aus konkreten Anlässen heraus zu ihren Abstraktionen kommt. Diese konkreten Anlässe, diese wirklichen Kenntnisse, machen den eigentlichen, philosophischen Wert des Pythagoräismus aus und sollen unter Zuhilfenahme der mangelhaften Überlieferung untersucht werden.

Von der Mathematik des Pythagoras wissen wir fast noch weniger, als von der des Thales. Einige Sätze sind in der späten Überlieferung zwischen beiden strittig, so der vom Winkel im Halbkreis.[1] Aber die Kenntnis der fünf regulären Körper ist als Eigentum des Pythagoras verbürgt.[2] Sie setzt einen hohen Stand der Geometrie voraus. Pythagoras scheint diese Wissenschaft insbesondere dadurch gefördert zu haben, daß er, obgleich er, wie Thales und die Jonier, von praktischen Fragen ausging und seinen Landsleuten fremde Maß- und Gewichts-Systeme vermittelte,[3] die geometrische Betrachtung von diesen stofflichen Grundlagen zu befreien suchte und eine reine Geometrie der räumlichen Gebilde anbahnte.[4] Ohne eine solche Problemstellung hätte er wohl kaum der Aufgabe, alle regulären Körper zu finden,

[1] Diog. L. I 25 DFV p. 4, 6. — [2] Jambl. V. P. 88 (de c. math. sc. 25), DFV p. 34 n 4. — [3] DFV p. 29 n 12. — [4] Procl. in Euklid. p. 64, Friedl. (aus Eudems *Γεωμετρικὴ ἱστορία* fr. 84), DFV p. 280. 13.

gerecht werden können. Diese Richtung stimmt auch mit seiner charakteristischen Stellung zur Zahlentheorie überein. Man hatte bisher die Zahlen praktisch ebenso unbedenklich verwendet, wie die Gewichte und Maße. Auf sie zu reflektieren und sie als Ge-
5 bilde aufzufassen, denen selbständige Eigenschaften zukommen, war noch niemandem eingefallen. So dürftig die beim ersten Versuch gewonnenen Sätze über die Zahlen auch aussahen, so wenig kann bezweifelt werden, daß durch den Versuch allein schon die Grundlage und der Begriff der Zahlentheorie geschaffen waren.
10 Mit der Betrachtung „reiner“ geometrischer Gebilde und „reiner“ Zahlenverhältnisse tat Pythagoras einen über die Ergebnisse der Jonier hinausführenden Schritt weiter auf dem Pfad der Trennung des „Scheines“ vom „Sein“. Er entdeckte in der Geometrie und Zahlentheorie zwei Wissenschaften, welche sich gar
15 nicht mehr auf Gegenstände beziehen, denen es gleichgiltig ist, ob es das, wovon sie reden, „gibt“, Wissenschaften, welche die Richtigkeit ihrer Sätze aus Definitionen herleiten. Ein Würfel von 2 m Seitenlänge hat immer 8 m^3 Volumen, ob er aus Wasser, Eisen oder Diamant besteht, und ob es so große Diamante gibt
20 oder nicht. Selbst wenn solche Wissenschaften zu Begriffen kommen, welche den ursprünglich zugrunde gelegten Anschauungen nicht mehr zugänglich sind, zu mehrdimensionalen Räumen und Mannigfaltigkeiten oder zu idealen Zahlenklassen, wird dies nicht als Widerspruch zu der Erfahrung, nicht als Schein im Gegensatz
25 zu irgend einem Sein, sondern als Folgerung aus den Definitionen empfunden, die im Interesse der Einheit des Systems gezogen werden muß. Allerdings war der Pythagoräismus von solchen Ergebnissen seines eigenen Prinzipes weit weg, aber die Wucht, mit der er auf die Späteren einwirkte, erklärt sich nicht zuletzt
30 aus diesem Anlauf zu ernster, echtester Wissenschaftlichkeit.

Leider mußte es für Pythagoras und seine Schule großenteils bei diesem Anlauf bleiben, weil in der Zahlenmystik als solcher ein dieser Richtung auf die exakte Wissenschaft fremdes, wenngleich unter Umständen, wie sich zeigen wird, sehr frucht-
35 bares Element steckt, das aus dem Wesen des Symbols verstanden werden muß. Das Symbol steht in Beziehung zu der Unterscheidung „Schein“ und „Sein“, es setzt die Existenz der Gegenstände, mit denen es sich beschäftigt, voraus, ja es will deren „wahres Wesen“ erschließen. Damit sagt es, daß die Wahr-

heit etwas Geheimes ist, das auf verborgenen Pfaden mit besonderen Mitteln erreicht werden muß, es sagt, daß sich das Erlebnis vom Wesen unterscheidet. Diese Annahme finden wir außer bei dem mystisch angehauchten Anaximander in der gleichnisfrohen aber symbolfreien jonischen Naturphilosophie nicht. So erklärt 5 sich der große Unterschied in der Art, wie Pythagoras und wie die Jonier die mathematischen Kenntnisse zur Erforschung der wichtigsten Naturerscheinungen, der Phänomene des gestirnten Himmels, verwenden.

Die Astronomie des Pythagoras müssen wir fast durchwegs 10 erschließen. Die Identifikation des Abend- und Morgensternes und die Schaffung des Namens Aphrodite für diesen Planeten wird ihm von Ibykos strittig gemacht,[1] die Planeten selbst sollen schon den Ägyptern unter anderem Namen bekannt gewesen sein,[2] die Einsicht in die Kugelform der Erde wird auch auf Parmenides 15 zurückgeführt.[3] Die Einteilung des Himmels in fünf Zonen[4] und die Auffindung der Schiefe der Ekliptik (des Tierkreises), die ihm Oinopides von Chios gestohlen haben soll,[5] wird ihm zugleich mit den Joniern zugeschrieben,[6] von denen er ohne Zweifel den Begriff der Fixsternsphäre entlehnt hat. Ob er wirklich den Mond als 20 nichtleuchtend erkannte,[7] bedarf eingehender Untersuchung.

Bei der Kritik dieser unzuverlässigen Mitteilungen unterstützen uns zwei Erwägungen. Erstens können wir uns die allgemein zu beobachtende Erscheinung der Zersetzung der ursprünglich vollkommeneren astronomischen Anschauungen innerhalb 25 der griechischen Philosophie auch hier insofern zu nutze machen, als wir aus den bunten Ansichten der pythagorischen Schule über astronomische Fragen auf Größe und Einheitlichkeit des ursprünglichen Systems des Pythagoras schließen. Damit wäre aber noch wenig geholfen, wenn nicht zweitens die astronomischen 30 Zahlenverhältnisse, die Lehren von der Gegenerde,[8] vom Zentral-

[1] Diog. L. IX. 23 DFV p. 109. 20, Comm. in Arat. ed. Maaß p 43. 25. — [2] Comm. in Arat. ed. Maaß, p. 43 (17). — [3] Theophr. physic. op. fr. 17 (Ansicht des Favorinus, nicht des Theophrast), DDox 492, 8. — [4] Aet. II 12, 1 DDox 340 a 7 b 11, ibid. III 14. 1 DDox 378 a 21. — [5] Aet. II 12, 2 DFV p. 239, 33. — [6] Plin. N. H. II 31 DFV p. 15 n 5. — [7] Aet. II 25. 14, II 27. 5 DDox 357, 58, DFV p. 115 n 42. — [8] Arist. fragm. ed. Rose fr. 198, 199. p. 1515b 3,12, Arist. de coelo II 13. 293a 24. Arist. Metaph. I 5, 986a 12 (Pythagorei).

feuer[1] und von der Milchstraße[2] in typischer Weise auf Pythagoras selbst deuten und durch innere Übereinstimmung unsere an sich unzuverlässigen Quellen glaubwürdig machen würden.

Die Fünfzahl der Planeten war für Pythagoras von so großer Wichtigkeit, daß wir die Zusammenziehung des Phosphoros und Hesperos in ein Gestirn bei ihm eher vermuten dürfen als bei dem Dichter Ibykos, der ja immerhin diese astronomische Errungenschaft zuerst lyrisch benutzt haben mag. Auch die Fünfzahl der Himmelszonen mit ihrem Hinweis auf sichtbar und unsichtbar und der Analogie mit dem sichtbaren Pol und dem unsichtbaren Zentralfeuer fügt sich stilgerecht in die Gedanken des Pythagoras ein. Um aber zu entscheiden, ob er auch die Erde in fünf Zonen einteilen und sie wie die übrigen Himmelskörper für kugelförmig halten konnte, muß auf den zentralen Begriff seines Weltsystemes eingegangen werden.

Die Pythagoräer, meint Aristoteles, sagen, daß das Feuer in der Mitte und die Erde ein sich im Kreise darum herum bewegendes Gestirn sei, welches so Tag und Nacht erzeuge, und daß ihr die Gegenerde gegenüberliege, weil sie nicht die Gründe und Ursachen der Erscheinungen suchen, sondern in ihre eigenen willkürlichen Meinungen die Dinge zwängen und die Welt nach ihrem Kopfe bauen wollen. Sie beachten nicht das Wirkliche, sondern meinen, das Feuer müsse in der Mitte des Weltalls sein, weil es ihnen das Wertvollste ist und nur dem Wertvollsten diese ausgezeichnete Stelle zieme.[3] Das ist der Grund, weshalb sie die Erde aus dem Zentrum entfernen und, um nur genau zehn bewegte Weltkörper zu haben, von denen man doch blos neun zusammenbringen kann, auch noch eine Gegenerde hinzu erdichten.[4] Die Annahme der Gegenerde erklärt sich also zunächt aus der Zahlenspielerei des Pythagoras, die Mittelstellung des Feuers aber aus einer Wertschätzung. Wir erinnern uns, daß Aristoteles eine ähnliche Schlußfolgerung in Beziehung auf Thales den Mythendeutern der Vorzeit zuschrieb.[5]

Aber Wertschätzung war nicht der einzige Grund für die Annahme des Zentralfeuers. Die im Schema der pythagorischen Begriffe bemerkte Gegensätzlichkeit und doch wieder Identität

[1] DDox 494, not 1. — [2] Aet. III 1,2 DDox 364a 22b 15. — [3] Arist. de coelo 293 a 30. — [4] Arist. 986 a 6 f. — [5] DFV p. 11 n 12.

zwischen den Randgliedern jeder Fünfergruppe läßt uns vermuten, daß das Zentralfeuer mit einem der äußeren Weltkörper in gewissem Sinne in Gegensatz und Beziehung stehen sollte. Man kann sich, sobald man dies bemerkt hat, wohl kaum mehr zurückhalten, die Sonne dem Zentralfeuer, der Erde die Gegenerde gegenüberzustellen. Hierfür spricht auch, daß Gegenerde, Erde, Planeten, Mond, Sonne wieder gerade fünf Weltkörper mit Gegenerde und Sonne als Randgliedern ergeben. Fügt man noch Zentralfeuer und Fixsternsphäre innen und außen hinzu, so hat man eine Siebenzahl, der die andere Siebenzahl der bewegten Himmelskörper (nämlich 5 Planeten, Sonne und Mond) streng symmetrisch entspricht. Wir können sogar noch die Glieder einander zuordnen. Daß dem Zentralfeuer Zeus,[1] der Fixsternsphäre, nach der die Zeitrechnung zustande kommt, Kronos[2] entsprach, ist verbürgt. Mond und Sonne wiederholen sich an homologen Stellen, der unsichtbaren Erde ist Hermes zuzuteilen und wir erhalten folgendes Schema:

		Zentralfeuer		1		Zeus	1
I	1	Gegenerde		2		Hermes	2
II	2	Erde		3		Aphrodite	3
III		Planeten		4		Ares	
	3	Kronos	1		1	Sphäre	4
	4	Zeus	2		2	Mond, Sonne	5
	5	Ares	3		3	Planeten	6
	6	Aphrodite	4		4	Erde	7
	7	Hermes	5		5	Gegenerde	8
IV	8	Mond		5		Mond	9
IV	9	Sonne		6		Sonne	10
V	10	Sphäre		7		Kronos	

Damit stimmt die gewöhnliche Anordnung der Planeten[3] (Kronos, Zeus, Ares, Aphrodite, Hermes) und bis auf zwei verstellte Glieder (nämlich Hermes – Aphrodite statt Aphrodite — Hermes) auch die bei den „Musikern“ übliche Zuordnung der diatonischen Tonleiter zu den Abständen der Himmelskörper[4] überein. Beides ist von großer Wichtigkeit. Die Harmonie der Sphären ist nicht ein bloßes Schlagwort der Schule, sondern sie war das

[1] Arist. fragm. ed. Rose, p. 1513 b 17 f. — [2] Aet. I 21, 1 DFV p. 287, 43. — [3] Comm. in Arat. ed. Maaß p. 42, 25 ff. — [4] ibid. p. 43, 29 f.

die Konstruktion des Weltalls bestimmende Prinzip des Pythagoras selbst.

Das Zentralfeuer wird von Erde und Gegenerde umkreist. Gegenerde und Zentralfeuer sind uns unsichtbar, da die Erde beiden stets die nämliche, uns unbekannte Seite zukehrt. Pythagoras dachte die Erde als Gestirn nach der Analogie der Planeten. Daß er Mond und Sonne in gewissem Sinne als einen Weltkörper behandelt, weist darauf hin, daß er sich ihn nach Analogie der Erde von der Sonne beleuchtet dachte. In der Schule stellte man sich ihn bald sogar bewohnt vor.[1] Bei alledem machen es die fortgeschrittenen geometrischen Kenntnisse des Pythagoras sehr wahrscheinlich, daß er selbst schon allen diesen Weltkörpern Kugelform gab. Die Mondphasen erforderten sie ja direkt und die Kreisbewegung der Erde um die Gegenerde, die Kugelform des Weltalls, führten schon aus ästhetischen Gründen zur Kugelform aller Weltkörper überhaupt. Pythagoras könnte also ganz gut nicht nur den Himmel, sondern analog auch die Erde als Kugel erfaßt[2] und in fünf Zonen eingeteilt haben.[3]

Aus dem Kreisen der Erde um das Zentralfeuer folgt Tag und Nacht, sowie die scheinbare Bewegung der in Wirklichkeit ruhenden Sonne. Der sinnlichen Anschauung steht eine abweichende astronomische Wirklichkeit gegenüber, die aus Anzeichen erschlossen wird. Die Milchstraße ist der kreisförmige Wiederschein des Zentralfeuers in dem krystallenen Himmelsgewölbe.

In diesem großartigen Weltsystem erkennen wir überall die Kraft der Symbole. Die Gedanken werden nur insoferne durch Anschauungen bestimmt, als mit den Anschauungen auch Gefühle und Wertschätzungen verbunden sind. Nicht aus Eigendünkel, sondern wegen der Anschauung versetzen sich die Naturphilosophen und der gemeine Mann aus dem Volke in die Mitte der Welt, und nicht aus Demut stellte Pythagoras das Zentralfeuer an den Platz, welchen sonst die Erde einnahm. Der große Gedanke ergab sich aus der Triebkraft seiner Symbole, welche Welten forderten, die noch niemand gesehen hatte, Bewegungen, die man nicht wahrnahm, ja welche sogar den Begriff der Relativität der Bewegung praktisch verwerteten, bevor er theoretisch erfaßt war.

[1] Aet. II 30 1 DDox 361 a 4 b 2. — [2] cf DDox 492. 8. — [3] Aet. III 14, 1 DDox 378. 21.

Sogar die Abstände der Gestirne wurden bald hernach nach den musikalischen Intervallen bestimmt[1] und das Siebengestirn, die Leyer der Musen, war schon dem Pythagoras ein Symbol für die sieben harmonisch auf einander bezogenen Weltkörper. Die breiten Klüfte, welche die Wissenschaft aufhalten, überspringt der große Analogieschluß vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos und umgekehrt und über die kleineren Spalten und Rillen hüpft das Heer der zahlenmystischen Beziehungen spielend hinweg.

Aber Eines muß bei der Beurteilung dieses symbolistischen Denkens festgehalten werden: es gehen in das System zwar sehr wenig Beobachtungen, aber eine kaum entwirrbar bunte Fülle von Stimmungswerten und Gefühlstönen ein. In vielen Einzelheiten sind solche emotionale Zugaben noch durch Erlebnisse bestimmt, mitunter sind sie ganz singulär empfunden, oft bringen sie mächtige, allgemein verständliche, poetische Erregungen zum Ausdruck, in vielen kann man sogar Deutlichkeit, in den meisten Berechtigung finden. Man nehme eines der gegebenen pythagorischen Schemen vor sich und betrachte Anordnung und Beziehung seiner Glieder aufmerksam. Dann mache man den Versuch, einen Mittelbegriff zum Beispiel an den Rand zu stellen. In manchen Fällen wird man sofort das Falsche und Widersinnige einer solchen Umstellung erkennen, in anderen wird man sich vielleicht nur unbehaglich und außerhalb des Zusammenhanges fühlen, immer aber wird es schwer sein, sich über diese Empfindungen auszuweisen. Auch für diese Mystik, für diese dunkel wirkenden Symbole gibt es also feste Gesetze, Ähnlichkeiten, welche sich durch die Beziehung zu Erfahrungen bestimmen und somit sogar eine Art Logik und Wahrheit. Konsequenz und Folgerichtigkeit in diesem Sinne ist das, was man Komposition nennt. Gehen die Elemente einer Weltanschauung in die Komposition ein, so wird auch bei dieser Art zu „denken" etwas herauskommen, das in demselben Maße wahr sein muß, in dem genügend umfassende Stimmungswerte einbezogen wurden. Die Zahlenmystik des Pythagoras ist eben nicht so dürr und wirr, wie sie in der Überlieferung sich darstellt: darum war sie auch nicht unfruchtbar. Mißt man sie nach demselben Maßstabe wie die jonische Naturphilosophie, dann ist sie trotz des Aufgebens der Geozentrik eine armselige, un-

[1] Comm. in Arat. ed. Maaß, p. 43. 29 f.

verständliche und beklagenswerte Spielerei; beginnt man aber nachzudenken, woher ihre Fruchtbarkeit und ihre Annäherung an die gegenwärtige astronomische Weltanschauung stammt, so muß man die Fülle des in sie einbezogenen und konsequent ver-
5 werteten Stimmungsmateriales zur Erklärung heranziehen. Wenn je eine Philosophie als Begriffsdichtung bezeichnet werden kann, so ist es die des Pythagoras.

Aus dem Charakter der Gegenwärtigkeit, der in dieser Stimmungsfülle des pythagorischen Denkens liegt, läßt sich jetzt
10 auch die sonderbarste Eigentümlichkeit dieser Philosophie verstehen: ihre Uninteressiertheit am Schöpfungsproblem, ihre Kälte für das Zeitproblem. Theogonie und Kosmogonie, die allen Vorgängern und noch manchen Nachfolgern so schwer zu schaffen machten, schrumpften für Pythagoras zu den symbolischen Er-
15 zählungen von den Wandlungen des Hermessohnes Aithalides ein und dienten lediglich ethischen Zwecken. Die Zeit wird ihm nicht zu einer unfaßbaren Unendlichkeit, sondern schließt sich im Kreislauf der Wiedergeburten und in der Sternensphäre zu einer endlichen Figur zusammen. Im Weltall herrscht nicht Kausalität
20 sondern Harmonie, die Dinge haben keine Eigenschaften, sondern eine Natur, die sich in den Eigenschaften offenbart.

Die Prägung des Begriffes Natur ist das ausschließliche geistige Eigentum des Pythagoras. Sein ganzes Denken ist durch ihn bestimmt. Wir können statt Natur auch Wesen sagen, statt
25 Wesen auch Stoff. Pythagoras kämpft statt mit dem Schöpfungsproblem mit dem Substanzproblem. Wir könnten das Wort „Wesen" nicht in seinem geläufigen Doppelsinn sowohl für das Typische an den Dingen, wie für die belebten Geschöpfe, die Lebewesen, verwenden, wenn nicht Pythagoras durch seine großen
30 Analogien beide Gebiete mit einander verbunden und das Unbelebte durch das Belebte und umgekehrt, erklärt hätte. Auch die Jonier kannten Stoffe, jedoch nur in Beziehung auf das Phänomenale, ohne sich der Dinglichkeit bewußt zu sein. Pythagoras verknüpft die Erscheinungen mit seinen Symbolen, seinen
35 komplizierten und unanalisierten emozionalen Marken und Zeichen, das Erlebnis ist mehr als der Inbegriff der sinnlich erfaßbaren Eigenschaften, es ist noch ein Wesen dahinter, die Dinge setzen sich aus Stoffen zusammen, in den Stoffen spiegelt sich das Weltall, nichts ist ohne Bedeutung.

Pythagoras nahm Wasser, Luft, Äther, Erde, Feuer[1] als Stoffe an, aus denen sich alle übrigen zusammensetzen. Für die Späteren, die nicht den Drang empfanden, immer in Fünfheiten zu denken, mußte bald der hypothetische Äther recht belanglos werden. Die Zuordnung der regulären Körper[2] zu den Stoffen scheint ziemlich willkürlich vorgenommen worden zu sein. Anschauliche Elemente erkennen wir noch in der Tetraederform des nach oben spitz zustrebenden Feuers und in dem das schwere Ruhen ausdrückenden, der Erde zugeteilten Kubus. Aber das Wesen der Stoffe liegt vor allem in ihrer Beziehung zu den Planeten und deren Gottheiten. Die Eigenschaften der Stoffe sind Äußerungen dieser Gottheiten, die Gottheiten selbst „Elementargeister."

Zu den Elementen setzte Pythagoras auch Seelenzustände in Beziehung[3]. Aber was uns hierüber berichtet wird, trägt den Stempel späterer Zeiten und einer fortgeschrittenen Psychologie auf sich. Trotzdem scheinen wir in diesem Punkt eine wahrscheinliche Vermutung aufstellen zu dürfen. Daß Pythagoras dem Kronos und dem Wasser das Weinen zuordnete, wissen wir aus seinem Gleichnisse, das Meer sei eine Träne der Zeit. Nun ist uns in einer späten, den Namen des Pythagoras nicht enthaltenden Quelle[4] eine Zuordnung von sieben Gemütszuständen zu den sieben Weltkörpern erhalten, welche in altertümlicher Weise die Parallele zu Ende führt und dadurch bekundet, daß sie auf alte Tradition zurückgeht. Indem wir sie benützen, erhalten wir folgende Anordnung:

1 Wasser	Kronos	1 Weinen
2 Luft	Zeus	2 Zeugen
3 Äther	Ares	3 Zürnen
4 Erde	Aphrodite	4 Streben
5 Feuer	Hermes	5 Denken
	Helios	6 Lachen
	Selene	7 Schlafen.

Die Gemütszustände des Menschen sind zum erstenmal von Pythagoras in den Gesichtskreis der Philosophie einbezogen worden.

[1] Theodoret V 20, DDox 390, test 5. — [2] Achill. p. 132A DDox 334 test, Aet. I 14. 2 DDox 312 a 11 b 14, Aet. I 10. 2 DDox 309 b 3. — [3] cf DDox 390. test 5. — [4] Comm. in Arat. ed. Maaß p. 70 ff. (Sphaer

Sie wurden auf Stoffe und in den Stoffen waltende Gottheiten bezogen. So leuchtet der Makrokosmos in den Mikroskosmos. Gleiches bezieht sich auf Gleiches, Gleiches wird durch Gleiches vermittelt. In unklarer Andeutung sehen wir schon eine Art Theorie des Entstehens der Seelenzustände vor uns, die später fast lediglich auf Grund der von Pythagoras ausgegangenen Anregungen aufgebaut wurde. Aber eine Unterscheidung von Gefühl, Empfindung, Gedanke u. s. w. ist in keiner Weise angedeutet und spätere, unbeholfene Versuche, die Sinne einzuteilen und abzuzählen, wobei man bald auf die Fünfzahl, bald auf die Siebenzahl, ja wie es scheint, auch auf die Vierzahl geriet, zeigen, daß die üblichen „fünf Sinne“ erst aus der Schule und nicht von Pythagoras selbst stammen. Auch in der Musik wird er sich kaum mehr als die Verwunderung über die Siebenzahl der Saiten an der Lyra geleistet haben, denn die spätere exakte Musiktheorie der Pythagoräer bezieht sich gänzlich auf das Sinnenfällige und liegt seitwärts von der eigentlichen Richtung des Pythagoras.

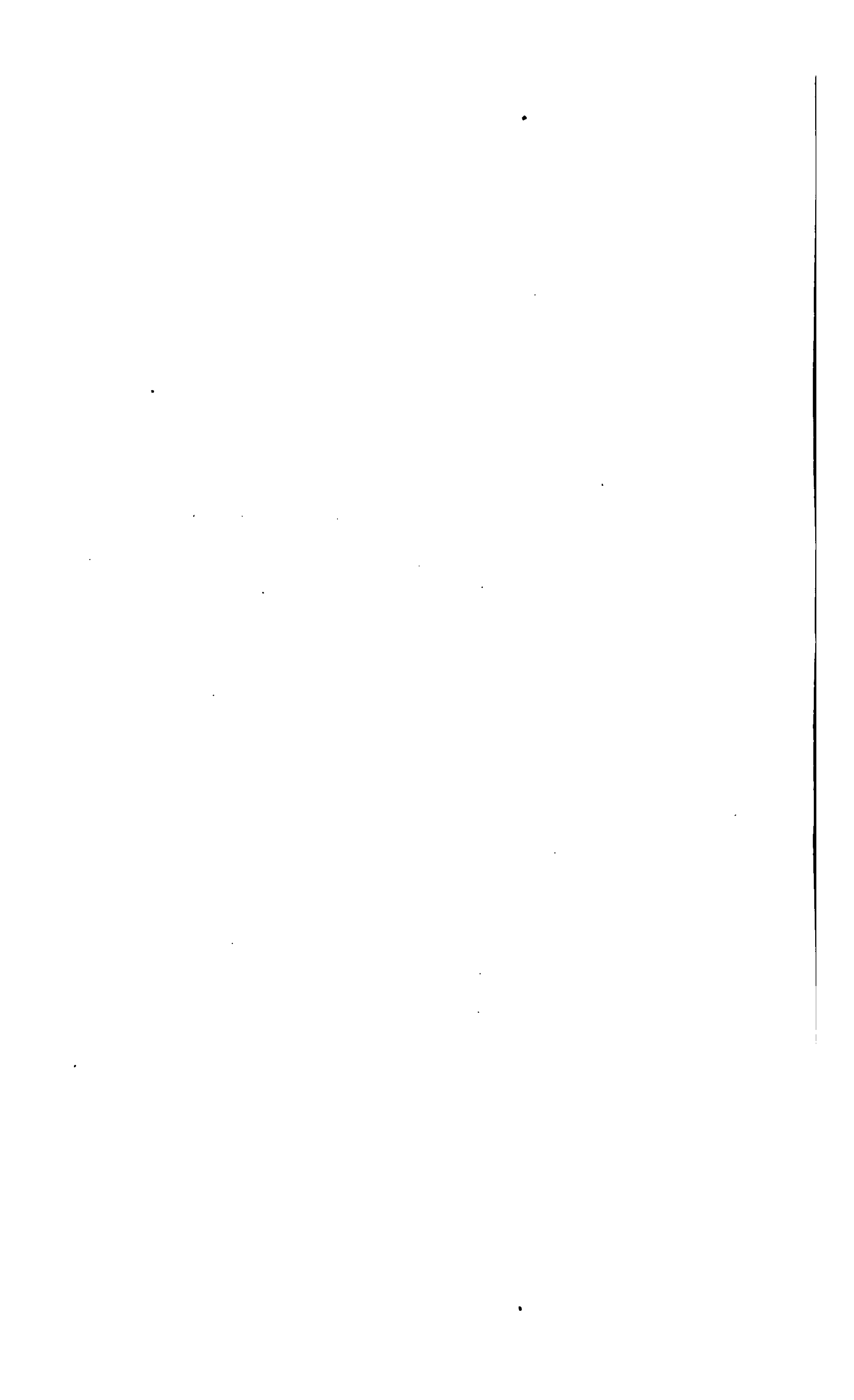
Für ihn hatten die trügerischen[1] Empfindungen als solche keinen Wert. Ihn interessierte vielmehr der mit dem Phänomenalen verknüpfte Gefühlston, die Wirksamkeit der Gottheit im Menschen, der, selbst auf dem Pfade von der Gottheit weg zur Gottheit zurück, durch seine eigene göttliche Geisteskraft in das Weltall bestimmend eingreift. Das war der Punkt, an welchem angelangt, Pythagoras sein folgenschweres Wort aussprach: das Weltall und alles in ihm ist Wesen; dieses Wesen muß der Mensch sich zur Richtschnur machen, wenn er sich der Gottheit nicht entfremden will. So kommt er dazu, Satzungen zu schaffen, die dem Wesen entweder gemäß sind oder ihm widerstreiten, den Makrokosmos im Mikrokosmos auf Grund tiefster Kenntnis nachahmen, oder ihn verkennen, die gut und böse, wahr und falsch sein können. Schon in der Sprache ist es so; der Geist muß die Dinge erfassen und sie in der Namengebung nachahmen. Die Worte sollen Erläuterungen der Dinge sein und nicht jeder kann sie vermitteln,[2] die Götter sprechen anders als die Menschen,[3] ihre Namen sind ihre redenden Bildnisse.[4] Aber nicht nur die Sprache

[1] Aet. IV 9. 1 DFV p. 48 n 49. — [2] Procl. in Crat. 16 p. 6 Boiss. DFV. p. 413 ad fr. 26 (Democr.). — [3] cf Diog. L. I. 119 (Pherekydes). DFV p. 506. 36. — [4] DFV. p. 413. 19. cf p. 429. fr. 142.

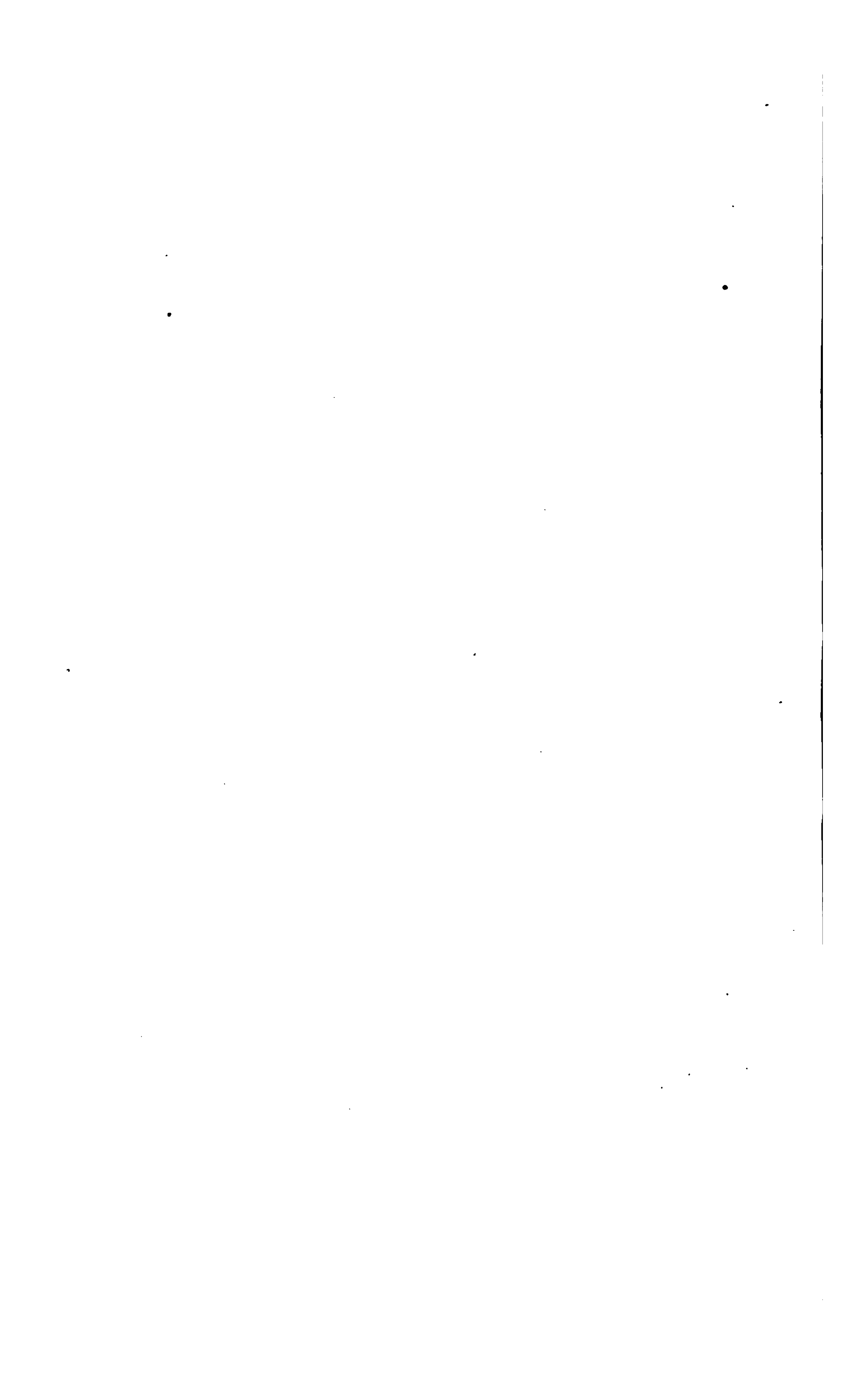
sondern überhaupt alles menschliche Handeln soll sich nach dem Wesen der Dinge richten. Das ist ja der Grundgedanke der Speiseverbote und Reinigungsvorschriften.

Der Begriff des Wesens ist also wirklich der zentrale Begriff des Systems. Die Satzung ergibt sich von selbst als Korrelat 5 und es sind Anzeichen vorhanden, daß schon Pythagoras selbst diesen Begriff zum mindesten in dem engeren Gebiete religiöser und politischer Betätigung verwendet hat. Man soll nicht am Kranze zupfen, sagte er, und soll genau wägen. Mit dem Kranze aber meinte er das Gesetz, das der Schmuck des Volkes 10 ist, und mit der Wage die Satzung, welche die Ausübung der Gerechtigkeit zu verbürgen hat. Der Gegensatz zwischen Natur und Satzung wurde von den Späteren mit großer Energie aufgegriffen und das, was der Tiefsinn des Pythagors gezeitigt hatte, verwandelte sich zur funkelnden Waffe sophistischen Scharf- 15 sinnes: der Mystiker Pythagoras wurde zum ersten Sophisten.[1]

[1] DFV p. 164 n 19.



Herakleitos.



A. Quellen.

I. Fragmente.

I.

[1] Für dies Wort aber, ob es gleich ewig ist, haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen, noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sich's damit verhält. Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe tun.

[2] Wenn ihr nicht mich, sondern das Wort vernehmt, ist es weise zuzugestehen, daß Alles Eines ist.

[3] Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier.

[4] Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen.

[5] Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen. So sind sie wie die Tauben. Das Sprüchwort bezeugt's ihnen: „Anwesend sind sie abwesend".

[6] Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende.

[7] Ein hohler Mensch pflegt bei jedem Wort starr dazustehn.

[8] Die Wachen haben eine gemeinsame Welt.

[9] Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben.

[10] Alles, was man sehen, hören, lernen kann, das ziehe ich vor.

[1] DFV fr 1. — [2] fr 50. — [3] fr 51. — [4] fr 19. — [5] fr 34. — [6] fr 73. — [7] fr 87. — [8] fr 89. — [9] fr 107. — [10] fr 55.

[1] Recht täten die Ephesier, wenn sie sich alle, Mann für Mann, aufhenkten und den Unmündigen ihre Stadt hinterließen; sie, die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner der Wackerste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern.

[2] Denn was ist ihr Sinn oder Verstand? Straßensängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Pöbel. Denn sie wissen nicht, daß die Meisten schlecht und nur wenige gut sind.

[3] Die Menschen lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesammt. Ihn foppten nämlich Jungen, die der Läusejagd oblagen, indem sie ihm zuriefen: alles, was wir gesehen und gegriffen, lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.

[4] Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruten gestrichen zu werden, und ebenso Archilochos.

[5] Lehrer aber der Meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins!

[6] Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelernt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.

[7] Die rednerische Unterweisung ist Führer zur Abschlachtung.

[8] Seinen Unverstand bergen, ist besser.

[9] Frevelmut soll man eher löschen als Feuersbrunst.

[10] Eigendünkel: eine fallende Sucht.

[11] Einer gilt mir Zehntausend, falls es der Beste ist.

[12] Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen.

[13] Säue baden sich in Kot, Geflügel in Staub oder Asche.

[14] Am Dreck sich ergötzen.

[15] Die Goldgräber schaufeln viel Erde und finden wenig.

[16] Keineswegs können die meisten, was ihnen gerade aufstößt, denkend erfassen, noch lernen sie es erkennen; aber trotzdem bilden sie sich ein, daß sie's verstehen.

[1] fr 121. — [2] fr 104. — [3] fr 56. — [4] fr 42. — [5] fr 57. — [6] fr 40. — [7] fr 81. — [8] fr 95 cf fr 105. — [9] fr 43. — [10] fr 46. — [11] fr 49. — [12] fr 9. — [13] fr 37. — [14] fr 13. — [15] fr 22. — [16] fr 17 Diels: Keineswegs denken sich die meisten solches, wie es ihnen gerade aufstößt, noch verstehen sie, was sie erfahren: aber sie bilden es sich ein.

[1] Wenn er's nicht erhofft, wird er das Unverhoffte nicht finden. Denn Unerforschlich ist's und unzugänglich.

[2] Eins wählen im Gegensatz zu allen anderen Menschen die Besten: ewigen Ruhm unter den Sterblichen. Die Meisten freilich liegen da, vollgefressen wie das liebe Vieh.

[3] Bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen, so müßte man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden.

II.

[4] Drum ist's Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon das Wort Allen gemeinsam ist, leben die Meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.

[5] Gesetz heißt auch dem Willen eines einzigen folgen.

[6] Das Volk soll kämpfen um sein Gesetz wie um seine Mauer.

[7] Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen. Denn es gebietet, so weit es nur will, und genügt allem, und siegt ob allem.

[8] Gemeinsam ist allen das Denken.

[9] Das Denken ist der größte Vorzug, und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend.

[10] Allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und klug zu sein.

[11] Der Seele ist das Wort eigen, das sich selbst mehrt.

[12] Hat sich ein Mann betrunken, wird er von einem unerwachsenen Knaben geführt. Er taumelt und merkt nicht, wohin er geht; denn seine Seele ist feucht.

[13] Trockene Seele, die weiseste und beste.

[14] Dem Menschen ist sein Sinn Verhängnis.

[15] Ich habe mich selbst erforscht.

[16] Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden und ob Du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie.

[1] fr 18. — [2] fr 29 Diels: Eins gibt es, was die Besten allem andern vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen. Die Meisten freilich ... u. s. w. — [3] fr 4. — [4] fr 2. — [5] fr 33. — [6] fr 44. — [7] fr 114. — [8] fr 113. — [9] fr 112. — [10] fr 116. — [11] fr 115. — [12] fr 117. — [13] fr 118. — [14] fr 119 Verhängnis Diels: Gott. — [15] fr 101. — [16] fr 45.

[1] Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart. Denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele.

[2] Würden alle Dinge zu Rauch, könnte man sie nur mit der Nase unterscheiden.

[3] Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Bretsteine setzt: Knabenregiment.

[4] Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen.

III.

[5] Denn alles, was da kreucht, wird mit Gottes Geißel zur Weide getrieben.

[6] Wie kann einer verborgen bleiben vor dem, was nimmer untergeht!

[7] Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus Namen benannt werden.

[8] Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Überfluß Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, jedem Wohlgeruch spendet.

[9] Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre. Denn der Gott treibt sie.

[10] Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an.

[11] Denn die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; ansonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen.

[12] Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Fastnacht feiern.

[13] Menschlichem Sinn mangeln die Einsichten, göttlichem nicht.

[14] Kind heißt der Mann der Gottheit, wie der Knabe dem Mann.

[1] fr 85. — [2] fr 7. — [3] fr 52. — [4] fr 124. — [5] fr 11. — [6] fr 16. — [7] fr 32. — [8] fr 67 Diels: . . . Überfluß und Hunger. Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird. Begründung meiner Übersetzung S. 115 in der Anm. zu S. 69, Z. 37. — [9] fr 92. — [10] fr 93. — [11] fr 94. — [12] fr 15. — [13] fr 78 Diels: Denn des Menschen Sinn kennt keine Zwecke, wohl aber der göttliche. — [14] fr 79.

[1] Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben.

[2] Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht.

IV.

[3] Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer; sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Maße.

[4] Feuers Wandlungen: erstens Meer, die Hälfte davon Erde, die andere Glutwind. — Es zerfließt das Meer und erhält sein Maß nach demselben Wort, wie es galt, ehe denn es Erde ward.

[5] Das Weltall aber steuert der Blitz.

[6] Feuer lebt der Luft Tod und Luft des Feuers Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers.

[7] Kaltes wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht.

[8] Meerwasser ist das reinste und scheußlichste; für Fische trinkbar und lebenerhaltend, für Menschen untrinkbar und tödlich.

[9] Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses.

[10] Sich wandelnd ruht es.

[11] Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang und aus allem eines und aus einem alles.

[12] Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold.

[13] Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu. Auch die Seelen dünsten aus dem Feuchten empor.

[14] Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen.

[1] fr 62. — [2] fr 102. — [3] fr 30. — [4] fr 31. — [5] fr 64. — [6] fr 76. — [7] fr 126. — [8] fr 61. — [9] fr 88. — [10] fr 84. — [11] fr 10. — [12] fr 90. — [13] fr 12. — [14] fr 91.

[1] Gäb' es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.

[2] Ein Tag ist wie der andere.

[3] Die Sonne ist neu an jedem Tag.

[4] Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe.

[5] Denn beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam.

[6] Des Krempels Weg, grad und krumm, ist ein und derselbe.

[7] Der Weg auf und ab ist ein und derselbe.

[8] Des Bogens Name ist nun Leben, sein Werk Tod.

[9] Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.

V.

[10] Sie reinigen sich von Blutschuld, indem sie sich neuerlich, nur anders, mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben bemerkte. Und sie beten auch zu diesen Götzenbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte, der eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen kennt.

[11] Tod ist alles, was wir im Wachen sehen und Traum, was im Schlummer.

[12] Wann sie geboren sind, schicken sie sich an, zu leben und den Tod zu erleiden, oder vielmehr auszuruhen und sie hinterlassen Kinder, daß auch sie den Tod erleiden.

[13] Im Kriege Gefallene ehren Götter und Menschen.

[14] Größerer Tod empfängt größere Belohnung.

[15] Der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten noch wähnen.

[16] Für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod, zu Erde zu werden. Aus Erde wird Wasser, aus Wasser Seele.

[1] fr 99. — [2] fr 106. — [3] fr 6. — [4] fr 111. — [5] fr 103. — [6] fr 59. — [7] fr 60. — [8] fr 48. — [9] fr 53. — [10] fr 5 Diels: Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn... ...Zwiesprach pflegen wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen. — [11] fr 21 Diels: Schlaf, was im Schlummer. — [12] fr 20. — [13] fr 24. — [14] fr 25. — [15] fr 27. — [16] fr 36.

[1] Für die Seelen ist es Lust oder Tod, naß zu werden. Wir leben jener Tod und jene leben unsern Tod.

[2] Die Schlafenden: Arbeiter und Mitwirker an den Weltereignissen.

[3] Denn Leichname sollte man eher wegwerfen als Mist.

[4] Die Seelen riechen im Hades.

II. Imitation bei Pseudohippokrates.

Alle Dinge
bei Göttern und Menschen
wandeln im Wechsel
auf und ab.
Tag und Nacht 5
sind lang und kurz.
Voll und neu
ist der Mond,
kurz und lang
scheint die Sonne: 10
Alles ist Eins
und doch nicht Eins.

Licht ist Zeus
dunkel Hades.
Licht ist Hades 15
dunkel Zeus.

Dies und das
wallt dort und da
jede Stunde
in die Runde. 20
Eins für's Andere
handelt und wirkt.

Was ihr tut,
wißt ihr nicht:
was ihr nicht tut, 25
glaubt ihr zu wissen.

[1] fr 77. — [2] fr 75. — [3] fr 96. — [4] fr 98.

Was ihr seht,
seht ihr nicht;
was ihr nicht seht,
glaubt ihr zu sehen.
5 Göttlich nennt ihr's,
aber mit Willen
und ohne Willen
geschieht euch doch Alles
durch göttlichen Zwang.

10 So wanken sie hierhin
und wanken dorthin,
verschmelzen, erfüllen,
das Höchste und Tiefste
nach ihrem Geschick.
15 Von Großem wird Kleines
von Kleinem wird Großes
im Wechsel verzehrt
und Großes durch Kleines
und Kleines durch Großes
20 im Wandel vermehrt.

In allen Dingen,
im menschlichen Körper,
in menschlicher Seele,
waltet die Seele
25 auf gleiche Art.

Es kreuchen zum Menschen
die Teile von Teilen
und Ganzes vom Ganzen,
vereint aus dem Feuer,
30 vereint aus dem Wasser,
raffend und gebend,
im Nehmen vermehrend,
im Geben verzehrend.

Seinen Platz behauptet
35 ein jegliches Ding.

Und schrumpft es zusammen,
dann dringt's in die Enge,
doch wächst es ins Große,
dann gehts in die Länge,
das Fremde stößt Fremdes 5
in fremdes Gedränge.

Für jede Seele
gibt's größer und kleiner
und Wandel der Teile
und dennoch bedarf sie 10
nicht Zuschuß,
nicht Abfluß,
doch wo sie auch ist,
dort ringt sie um Platz
und Mittel, die Kraft 15
zu vermehr'n, zu vermindern,
und, was ihr im Weg steht,
das wird errafft.

Nicht kann sich behaupten,
was anderer Art ist, 20
am Platz, der nicht taugt:
Streng muß es wandern.
Nachsichtig mit Andern
erkennt es, was naht.

Das Nützliche naht sich 25
dem Nützlichen. Schädliches
streitet und kämpft
entfremdend dawider.
So wächst denn die Seele
des Menschen im Menschen nur 30
kräftig empor.

Und bei den gewaltigen,
vielgestaltigen
Tieren entscheidet
nicht minder im Wandel 35
gegen einander
die rohe Gewalt.

Von den Tieren
will ich schweigen,
doch den Menschen
euch zeigen.

5 Es überkommt
die Seele den Menschen
aus Feuer und Wasser
zusammengemischt,
und feste Bestimmung
10 ward seinem Körper.
Notwendig erfassen
die Teile, was naht.
Und was nicht von Anfang
in ihm als Bestimmung
15 verborgen waltet,
wird nicht durch Ernährung
und nicht durch Entbehrung
jemals entfaltet:
denn es fehlt ihm der Keim.

20 Mit einem Worte:
es schuf das Feuer
nachahmend das Weltall
nach seiner Weise,
das Kleine und Große,
25 das Große und Kleine
im ganzen Körper.

Der Bauch, der mächtige,
von feuchtem und trockenem
Wasser trächtige,
30 ist dem Meere gleich,
spendet überreich,
errafft von allem,
was ihm nützt, den Fraß,
und entladet,
35 was ihm schadet.

Es gleicht der Erde,
was ihm verfallt

und alles durchwallt,
verzehrend,
sich mehrend,
zu leichtem
Wasser versprengt, 5
zu unsichtbarem,
klarem
Feuer versengt,
dann vereinigt
und gereinigt 10
und im Wandel
zur Klarheit gebracht
durch eine ewig
waltende Macht.

Es hat sich das Feuer 15
drei Pfade bedungen,
nach außen und innen
in einander verschlungen.

Der eine gleitet
ins Hohle und Feuchte, 20
geleitet vom
Mond;

der zweite ins Ferne
zum hüllenden Hort
in die Höhen 25
der Sterne;

der dritte
hält die Mitte,
dringt hinein und heraus,
bis ins innerste Haus, 30
wo am wärmsten erglüht
das Feuer,
das bezwingt
und durchdringt,
das unvernichtbar, 35

unsichtbar
wallt im Gemüt,
das sinnt und denkt,
schwillt und schwindet,
5 wacht und Schlummer findet,
und das Steuer
lenkt,
hier und dort,
an jedem Ort,
10 unerschüttert
in Ruhe versenkt.

Aus Offenbarem
Verborgnes erschließen:
das ist's, was die Menschen
15 nicht wissen,
was sie nicht merken,
obgleich sie ihr Wesen
verwenden in ihren Werken.
Sich selbst nachzuahmen,
20 das lehrte sie
der göttliche Geist.
Sie wissen, was sie tun;
was sie nachahmen,
wissen sie nie.

25 Alles ist gleich
und ungleich
zugleich,
einfältig,
zwiespältig,
30 redend und stumm,
wissend und dumm,
einander entgegen
und gleichgesinnt
allerwegen.

35 In menschlichem Sollen
voll Zugeständnis,

in ewigem Rollen
verständigungsbar,
lebt ohne Kenntnis
die Menschenschar.

Selbst haben die Menschen 5
Gesetze sich abgesteckt:
wofür, das blieb ihnen
verdeckt.
Aber das Wesen der Welt
haben die Götter 10
in Ordnung gestellt.

Menschenwerke
sind nicht wahr,
nicht Lug
und bleiben nie gleich: 15
im Götterreich,
ob Trug,
ob wahr,
bleiben immer gleich
Götterwerke. 20

Daß dies so geriet,
das macht den Unterschied.

Jetzt sollt ihr erfahren,
was an verborgnen
und offenbaren 25
menschlichen Dingen
bei menschlichen Werken
ist zu bemerken.

Das ist Weissagung:
Aus Offenbarem 30
des Verborgnen Erfragung,
aus Verborgnem
der Weg zum Klaren,
aus der Gegenwart

in die Zukunft die Fahrt,
aus dem Tod das Lebendige,
vom Fühllosen Kenntnis.

Der Mann von Verständnis
5 geht niemals irre,
nur der Unverständige
kommt ins Gewirre.

Menschenleben und Wesen
könnt ihr in Folgendem lesen:

10 Weib und Mann
zeugen ein Kind:
im Offenbaren
kündet Verborgnes sich an.
Aus dem Kind wird ein Mann:
15 wagt aus der Gegenwart
in die Zukunft die Fahrt.
Er stirbt und der Tote
gleicht nicht dem Lebendigen.
Der fühllose Magen
20 weiß uns von Hunger
und Durst zu sagen.

Auf Weissagung beruhn
Menschenleben und Tun.

Der Mann von Verständnis
25 geht niemals irre.
Nur der Unverständige
kommt ins Gewirre.

B. System.

I.

Pythagoras stellte dem Wasser den Kronos und das Weinen, dem Feuer den Hermes und das Sinnen, wenn man will, auch das Sprechen, Wort, Begriff, Verhältnis, Zahl, gegenüber. All das bedeutet das große Wort Logos. Wasser und Feuer sind Gegensätze. Gegensätze fallen zusammen in Eins.

Pythagoras stellte der Luft Zeus und das Zeugen, der Erde Aphrodite und das Streben gegenüber. Die Luft ist das Leichte, Bewegte, die Erde das Schwere, Beharrende. Das Zeugen bringt hervor, das Streben sehnt. Auch hier zwei Gegensätze. Das Streben ist der Weg hinauf, das Zeugen der Weg herab. Der Weg auf und ab ist ein und derselbe.[1]

Der Äther, der leicht bewegliche, der Zorn, Ares: die halten bei Pythagoras die Mitte. Aber auch zu ihnen gibt es einen Gegensatz: den Frieden.[2] Die Pfade des Zornes und der Versöhnung laufen in einander. Der Widerstreit löst sich auf im Dritten, in der Harmonie. Das auseinander Strebende geht in einander: gegenstrebige Vereinigung wie beim kriegerischen Bogen und der friedlichen Lyra.[3]

Aber das verstehen die Leute eben nicht. Denn was ist ihr Sinn oder Verstand? Straßensängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Pöbel. Denn sie wissen nicht, daß die meisten schlecht und nur wenige gut sind.[4] Hesiod halten sie für den Weisesten, ihn, der doch Tag und Nacht nicht kannte: ist ja doch eins[5]! Aber Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben, sonst hätte Hesiod es gelernt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.[6]

Pythagoras hat nicht Recht: nicht die Siebenzahl offenbart sich in der Lyra, sondern die Dreizahl und diese und nicht die

[1] fr. 60. — [2] fr. 67, Diog. L. IX 8, DFV p. 60, 10. — [3] fr. 51. — [4] fr. 104. — [5] fr. 57. — [6] fr. 40.

Fünfzahl, beherrscht das All. Auf der Lyra spielt, Anfang und Ende zusammenschließend, Apollon und die Saiten schlägt er an mit der Sonne,[1] die, wenn sie aufgeht, die Welt mit ihren Strahlen in harmonische Bewegung versetzt.[2] In der Lyra schließt sich
5 Entgegengesetztes zusammen: aus Entgegengesetztem und nicht aus Gleichem entsteht der Einklang.[3] Auch in der Natur laufen die Gegensätze zur Einheit zusammen nach dem Bilde des Kreises. Beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam.[4] Die Zeit ist das Späteste und Früheste, enthält alles in sich, ist Eins und
10 doch nicht Eins, entfernt sich immer vom Sein und naht ihm wieder; in ihr treffen sich die Gegensätze des Gestern und Morgen.[5] Und wo immer Wandlungen zum Anfang zurückführen, da waltet die Dreizahl. Drei Tage braucht der Neumond, um wiederum sichtbar zu werden.[6] Dreißig Tage machen einen Monat, dreißig
15 Jahre sind der Zeitraum, in dem ein Mann Großvater sein kann, so daß sich der Ring der Zeugung schließt.[7] Drei Gestirne bilden die Grenze zwischen Abend und Morgen, Gestern und Heute: der Wagen, der Arktur und beiden gegenüber der Weihealtar des strahlenden Zeus.[8]

20 Der glänzende Planet wurde dem Hermes zuerkannt, weil dieser Gott zuerst die Weltordnung schuf, die Reihenfolge der Gestirne absteckte, die Stunden maß und die Jahreszeiten angab,[9] weil er Zahl, Rechnung, Schrift, Geometrie, Astronomie, das Würfel- und Brettspiel erfand.[10] Der Ordner des Weltalls
25 erfand das Spiel, der ewige Götterknabe, der die Steine hierin und dorthin setzt, Knabenregiment.[11]

So wie der Name des Bogens Leben ist und durch den Gegensatz auf sein Werk deutet, den Tod,[12] so liegt dem Namen des Hermes das Wesen des Gottes zugrunde. Was bedeutet er?
30 Er verweist auf das ausgesprochene Wort und darauf, daß der Gott ein Dolmetsch ist, der Bote der Götter, diebisch und trügerisch, kurz ein Handelsmann. Im Sprechen nun liegt der

[1] Nach Skythinos v. Teos Plut. de Pyth. orac. 16 p 402 A & Clem. Str. VIII 49 p 674 P DFV p 89, 20 f. — [2] ibid. DFV p 89. 25. — [3] cf fr 10. — [4] fr 103. — [5] Nach Skythinos v. Teos bei Stob. ecl. I 8, 43 DFV p 89, 29. — [6] cf Comm. in Arat. ed. Maaß p 40. 14 & 473. — [7] DFV p 65 n 19. — [8] fr. 120 cf Comm. in Arat. ed. Maß p 15. — [9] ibid. p 275. — [10] cf Platon, Phileb. 18 E & Phaedr. 274 C (Theuth). — [11] fr 52. — [12] fr 48.

Nutzen des Wortes und so sinnt er und macht Anschläge. Da er also Worte ausdenkt, ziemt es sich, daß man diesen Gott Hermes, d. h. den die Worte Ersinnenden nennt.[1]

Und Pan ist sein Sohn. Sein Name bedeutet: All; denn unter dem Logos versteht man auch das All, und wie das All dreht und wendet sich auch das Wort und ist zwiefach: wahr und falsch. Das Wahre ist sanft und göttlich und wohnt in den Himmelshöhen, denn[2] bei den Göttern ist alles schön und gut und gerecht. Die Menschen aber halten einiges für gerecht und anderes für ungerecht, bei ihnen wohnt das Rauhe und Widerige; hier gibt es die meisten Fabeln und Lügen. So ist denn mit Recht der das All bedeutende Pan ein Hirte der Widernisse, doppelgestaltig, oben sanft, unten rauh und widerig, und ist als der Sohn des Hermes entweder der Logos oder dessen Bruder: und daß ein Bruder dem andern gleicht, ist ja kein Wunder.[3]

Aber diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott geschaffen und kein Mensch, sondern sie war immer da und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer.[4] Das Feuer nämlich ist ewig in Bewegung und Fluß: nur der Tote ist ruhig und starr.[5] Pythagoras nannte das Zentralfeuer den Herd des Zeus. Zeus heißt der Lebendige, lebenspendend im All Waltende, es Durchdringende.[6] Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit Zeus Namen benannt werden.[7]

Das Walten des Zeus ist strengste Notwendigkeit. Die Notwendigkeit heißt die täglich Beharrende, weil sie die ewig Wirkende ist.[8] Sie vereinigt das Entgegengesetzte, ähnlich wie der Bogen, nicht nur in ihrem Namen sondern auch in Wirklichkeit.[9] Der Fluß des All, jede Strömung und Gegenströmung in ihm,[10] werden von ihr zur Einheit der einzigen Weltordnung[11] zusammengefaßt und begrenzt.[12] Himmel: das bedeutet Begrenzung nach oben.[13] Das All schließt sich in der Dreizahl zusammen zum Kreis, die Ewigkeit vereinigt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zum hochzeitlichen[14] Ringe der Wiederkehr.

[1] Platon Krat. 407 E ff. — [2] fr 102. — [3] Platon Krat. 408 B f. — [4] fr 30. — [5] Aet. I 23, 7 DFV p 63 n 7. — [6] Platon Krat. 396 A DDox p 465, 1. 12 (Stoa), 545 b 16 (Chrysipp). — [7] fr 32. — [8] cf (Arist) de coelo 7 401 b 9. — [9] Diog. L. IX 7 DFV p 59, 34. — [10] ibid. IX 8 DFV p 60, 5. — [11] DFV p 60, 6, 63 n10. — [12] DFV p 60, 5, 62 n 6. — [13] cf de coelo 6 400 a 7. — [14] DFV p 65 n 19.

Die Welt entsteht aus Feuer und vergeht im Feuer, sein Erglimmen und sein Verlöschen sind ihre Maße.[1] Dazu zwingt sie die Notwendigkeit.[2] Die Sonne darf ihre Maße nicht überschreiten, ansonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, 5 ausfindig machen.[3] Und es zerfließt das Meer und erhält sein Maß nach demselben Wort, wie es galt, ehe denn es Erde ward.[4] Mangel und Überfluß ist das Feuer, Hunger und Sättigung, es zeugt und vernichtet, zehrt und vergeudet, es wird schließlich alles trennen und erraffen.[5]

10 Das ist das Wesen der Welt, das ist das Feuer, das ist Hermes, das ist Zeus, so waltet Dike mit ihren Schergen, so zwingt die Notwendigkeit Streit und Versöhnung[6] in ihre Maße, das ist der Logos. Vor ihm, der dort ist, versinkt die Welt und vor ihm ersteht sie und wach werden wieder die Wächter der 15 Lebendigen und Toten,[7] die Schergen der Dike, und von neuem laufen die widerstrebenden Pfade zusammen in die Einheit der Harmonie.

Das ist die Welt und die Wirksamkeit der großen Götter, die allein die Einsicht haben, die des Menschen Sinn nicht kennt,[8] 20 gegen die Menschengedanken nur Kinderspiele[9] sind. Denn ein Kind ist der Mann gegenüber der Gottheit, wie der Knabe gegenüber dem Mann.[10]

In dem großen Walten der Natur steht der kleine Mensch mit starrem, unfähigem Staunen. Aber eigentlich steht er nicht: 25 er und alles, was da kreucht, wird mit Gottes Geißel zur Weide getrieben.[11] Nicht nur die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, treibt der Gott,[12] sondern jeden Menschen, dem er nichts sagt und nichts birgt, sondern nur andeutet.[13] Vom Menschen selbst hängt es ab, ob er 30 den Logos, den Lenker des All, mit dem er doch am meisten beständig zu verkehren hat, versteht, oder ob er sich ihm entfremdet.[14] Denn alles Verstehen und Wissen ist nur ein Widerschein[15] des allwissenden[16] Logos im Menschen, alles menschliche Treiben und Tuen unbewußte[17] und bewußte Nachahmung des Weltalls.

[1] fr 30. — [2] DFV p 60, 8. — [3] fr 94. — [4] fr 31. — [5] fr. 65. 66. — [6] DFV p 60. 10. — [7] fr 63. — [8] fr 78. — [9] fr 70. — [10] fr 79. — [11] fr 11. — [12] fr 92. — [13] fr 93. — [14] fr 72. — [15] Chalcid. c 251 DFV p 65 n 20. — [16] cf fr 16. — [17] fr 17.

Ganz wie die Natur kommt auch die Musik nur durch die Mischung des Entgegengesetzten zum Einklang. Denn sie mischt hohe und tiefe, lange und kurze Töne in den verschiedenen Stimmen und bringt dadurch die einheitliche Harmonie zustande. Die Malerei mischt gegensätzliche Farben und ahmt so die Wirk- 5 lichkeit nach. Die Grammatik mischt tönende und tonlose Laute und ihre ganze Kunst setzt sich aus ihnen zusammen.[1] Auch die Heilkunst vereinigt Gut und Schlecht, Schmerz und Wohltat und stellt die ursprüngliche Gesundheit wieder her durch Schneiden und Brennen, Verbinden und Heilen.[2] Der Tuchscheer führt seinen 10 Krempel auf und ab, krumm und grad, immer denselben Weg.[3] Der Umsatz des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold gleicht dem Umsatz, der wechselweise stattfindet zwischen dem Feuer und dem All, dem All und dem Feuer.[4] Die Gegensätze der Welt bestimmen auch uns. Es ist immer ein und das- 15 selbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Jung und Alt. Wenn es umschlägt ist dieses jenes und jenes, wenn es wiederum umschlägt, dieses.[5]

Aber gleichwie die Goldgräber viel schaufeln, doch wenig finden,[6] ist die Einsicht auch des weisesten Menschen beschränkt, 20 ja der Mensch ist seiner Natur nach einsichtslos.[7] Mit dem, was er von sich selber hat, bleibt er Narr auf eigene Faust. Erst dadurch, daß ihn die alles durchwehende Luft mit der Welt verbindet und den Funken des göttlichen Feuers in ihm entfacht, nimmt er Teil an dem hohen Wissen des Logos.[8] Aber was nicht 25 atmet, das ist tot und den Leichnam soll man eher wegwerfen, als Mist;[9] denn nichts Göttliches ist mehr in ihm.

Indem wir die Luft einatmen, besinnen wir uns.[10] Im Schlafe vergessen wir die große, allen Wachenden gemeinsame Welt; denn jeder Schlummernde wendet sich an seine eigene.[11] In ihrer 30 ungetrübten Ruhe bilden die Träume das All nach und überschauen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.[12] So sind die Schlafenden Arbeiter und Mitwirkende an den Weltereignissen.[13] Ihre Sinneswerkzeuge haben sich geschlossen, die Verbindung mit der Außenwelt ist abgebrochen, und nur noch mit dem regelmäßigen Atem- 35

[1] fr 10. — [2] fr 58. — [3] fr 59. — [4] fr. 90. — [5] fr 88. — [6] fr 22. — [7] Apoll. v. Tyana ep. 18 DFV p 65 n 16. — [8] Sext. adv. math. VII 133, 134 DFV p 65 n 16. — [9] fr 96. — [10] Sext. adv. math. VII 129. — [11] fr 89. [12] DFV p 65 n 20. — [13] fr 75.

zug wurzeln sie in ihrer Umgebung. Sobald sich aber die Tore der Sinneswerkzeuge wieder öffnen, beginnt der glimmende, vom großen Urfeuer abgetrennte Funke wieder zu glühen, wie ja auch die Kohle, die unter der Asche fast verlöscht ist, wenn man sie
5 anbläst, neuerlich Feuer fängt. Durch die Öffnungen des Körpers strömt die Luft zur Seele, die jetzt, erwachend, dem All immer ähnlicher wird und die Erinnerung an die Umgebung erlangt.[1] Die Sinneswerkzeuge sind wieder in Tätigkeit. Aber zur Einsicht genügt das noch nicht. Denn schlimme Zeugen sind Augen und
10 Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben.[2] Vielmehr muß man die eigene Seele erforschen,[3] dem All im Inneren nachspüren. Denn das Denken ist der größte Vorzug und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend.[4] Nur hiedurch gelangt man zu
15 einem sich immer mehrenden Wissen: denn der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt,[5] dessen Größe sie immer näher kommt; denn der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest: so tief erschließt sich ihr das All.[6]

II.

20 Das Verhältnis zwischen Pythagoras und Heraklit läßt sich seinen wichtigsten, über Reflexion und eigentliche Begriffe hinausgehenden, emotionalen Voraussetzungen nach an zwei Kunstrichtungen jener Zeit, mit denen jeder dieser Philosophen nahe verknüpft erscheint, erörtern.

25 Mnesarchos, der Vater des Pythagoras, war Gemmenschneider in Samos. Er gehörte einer großen, weitberühmten Künstlerfamilie an, deren Gründer, ähnlich wie der Altmeister der magnesischen Kunstschule Bathykles hieß, sich prunkend als Telekles bezeichnete.[7] Der Sohn des Telekles, Theodoros, schuf den Ring des
30 Polykrates,[8] mit dem der große Tyrann sein Herrschaftszeichen der See aufdrücken wollte, — der Tyrann, um dessen willen Pythagoras seine Vaterstadt verließ. Aber die künstlerischen Überlieferungen seines Geschlechtes hatte Pythagoras damals schon in sich aufgenommen und zur Philosophie fortgeführt. Es gab in

[1] Sext. adv. math. VII 129 DFV p 65 n 16. — [2] fr. 107. — [3] fr. 101 — [4] fr. 112. — [5] fr. 115. — [6] fr. 45. — [7] W. Klein, Bathykles (archäol epigr. Mitteilungen aus Österr.-Ung. 1885) p 178. — [8] ibid. p. 191.

der Familie eine Schrift, welche bald dem Theodoros, bald wieder, mit größerer Wahrscheinlichkeit, dem Philaios, einem Künstler desselben Kreises, zugeschrieben wurde und welche den Titel „Tempelbau“[1] trug. Philaios[2] hat allem Anschein nach den Tempel der Athene in Priene gebaut und in jener Schrift seine Pläne, 5 seine künstlerischen Prinzipien, seine Kenntnisse und vor allem seine architektonischen Maßerfahrungen niedergelegt. „Von Maß und Zahl, von Harmonie und Ordnung ist hier die Rede gewesen und von manch Anderem, was an die Lehre, ja sogar an den Lehrsatz des Pythagoras angeklungen haben mag“.[3] Wir wissen, 10 daß bei solchen Tempelbauten vor allem auch Zahlen in symbolischer Bedeutung von Alters her in Betracht kommen, insbesondere für die Heiligtümer des Apollon die Siebenzahl, welche sich in den Stufen, in den Säulen, den Verzierungen und bildlichen Ausschmückungen als einheitliches, stilistisches Motiv wiederholt.[4] Die 15 letzten Gründe der Bevorzugung der Fünfzahl bei Pherekydes und Pythagoras können wir daher auch nur wieder in einem auf eine andere Gottheit bezogenen Kult suchen. Unter allen Umständen aber sind künstlerische Voraussetzungen der Boden gewesen, auf welchem die Philosophie des Pythagoras erstand, sie 20 selbst ein architektonisch angelegter, architektonisch-symmetrisch durchgeführter Monumentalbau.

Der samischen Künstlerschule stand die von Magnesia gegenüber. An ihrer Spitze wirkte Bathykles,[5] dessen Werke mit der alten Jonischen Kunst- und Natur-Auffassung innig zusam- 25 menhingen und in ihrer Art auch wieder Philosophie zeitigen konnten. Von den Werken des Bathykles wissen wir mehr. Der Thron des amykläischen Apollon mit seinem siebenfachen Gestühle, in welchem der Gott mit dem Bogen in der Linken und dem Speer in der Rechten stand, umgeben von symbolischen Darstellungen des 30 ganzen Weltkreises, läßt die große, durch das Werk sich fundamental hindurchziehende Dreiheit erkennen, hinter welcher die äußerlich gewahrte Siebenzahl zurücktritt. Er führt uns die Dreizahl der kosmischen Mächte, Erde, Meer, Himmel vor Augen.[6] Was der

[1] ibid. p. 178 f. — [2] ibid. p 179 ff. — [3] ibid. p 178. — [4] Roscher, Die Sieben- und Neunzahl in Kult und Mythen der Griechen. Leipzig 1904 (Bd. XXIV Nr. 1 der Abhh. d. philol.-hist. Kl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch.) p 4 ff. — [5] Klein, Bathykles p 173 ff. — [6] Klein, Bathykles p 148 ff cf p 166 f.

Künstler des Achillesschildes real in der Art einer Landkarte zu leisten versucht, wird hier ins Symbolische übertragen auf einer höheren Stufe wieder in Angriff genommen und weit hinausgeführt über die unbeholfenen Darstellungen auf dem Kultbilde von Phi-
5 galia oder den Schildzeichen von Vettersfelde. — Magnesia war zu dieser Zeit in der Gewalt der Ephesier, die in ihren Kunstanschauungen sich an den Leistungen der hörigen Stadt bereichern konnten. Die Dreizahl des Heraklit scheint auf eine solche Beeinflussung hinzuweisen. Sie bedeutet ein Zurückgehen auf ur-
10 sprüngliche altjonische Einfachheit, welcher die überwuchernden Ranken pythagoräischer Beziehungen immer fremder wurden. Aber wie die Kunst des Bathykles über den altertümlichen kyprischen Mantel des salamischen Meisters Arkesas, in dem hernach noch Alexander seine Weltherrschaft erkämpfte, hinaus den Ge-
15 danken der Dreiheit im Kosmischen zu komplizierter künstlerischer Wirkung in siebenzahligen Bilderzyklen fortzuführen suchte, benützt auch Heraklit die pythagoräische Weisheit nur als Vorstufe zu seinem System, in welches alle Glieder der pythagorischen Fünfergruppen eingingen, jedoch nach dem Stilprinzip der Dreiheit
20 neu eingegliedert wurden. In der Gegenüberstellung von Gott und Mensch, Himmel und Erde, oben und unten und in den naturphilosophisch erschlossenen Bindegliedern als „Drittem liegt ein der altjonischen Kunst von Magnesia und Ephesos ähnlicher Stil.

Die innere Verwandtschaft zwischen der jonisch-samischen
25 Kunst jener Zeit und der Philosophie hat auch in bedeutungsvollen Sagen ihren Ausdruck gefunden. Die Erzählung von den sieben Weisen, in deren Liste allerdings Pythagoras allem Anschein nach erst spät, Heraklit als Jüngerer überhaupt nie Aufnahme fand, hat in einer ihrer Versionen den Bathykles von Magnesia dem
30 König Kroisos einen Becher für den Weisesten der Hellenen verfertigen lassen.[1] In der Sage spricht sich das Gefühl einer Wahrheit aus: die großen Weisen Griechenlands, Bias von Priene, von dem hier mehr die Rede ist als von den Anderen,[2] der Samier Pythagoras und der Ephesier Heraklit haben aus dem goldenen
35 Becher altjonischer Künstler apollinische Weisheit getrunken.

Der Sage steht aber auch noch in anderer Hinsicht Wirklichkeit gegenüber. Die Philosophen sind nicht nur von den

[1] Diog. L. I, 28 DFV p 5, 2. — [2] fr 39.

Künstlern in ihrer Weltanschauung mit bestimmt worden: sie haben auch selbst über Kunst und das, was damals als Handwerk vom Geistigen weder formell, noch der Sache nach gesondert war, nämlich über Technik und Kunstfertigkeiten, nachgedacht. Pythagoras blieb hierbei in den Grenzen der Schrift vom „Tempelbau". 5 Auch Maßstäbe, Gewichte, Zeitrechnung und Opferbrauch gehören zu den Kunstfertigkeiten jener Periode, und wer darüber spricht, daß es kein Volk gibt, welches nicht den Zehner seinem Zahlensystem zu Grunde legte,[1] vergleicht die Kunstfertigkeiten der Völker, das was der Mensch aus sich selbst heraus kann und 10 leistet, die Spiegelung seiner Subjektivität in der Umgebung. Das wird für ihn der erste Begriff der Bedingtheit des Menschlichen. Alles Subjektive kann er sich nur denken, sofern es Werkzeug ist. So lang man an eine absolute Wahrheit glaubt, spricht man von einem Organon, dessen Gebrauch zu ihr führt, — von einem 15 Organon, das doch selbst, indem es auf Formen und Verhältnisse des Denkens eingeht, schon über sich hinweg zur reinen Relazionentheorie deutet. Und so lange man in eine objektive Welt ohne Zweifel hineinblickt, stellen sich auch die Sinne als Werkzeuge dar, die in der Hand des kundigen Meisters zu seinen 20 höchsten Gedanken emporführen. Damit sind wir bei Hippasos von Metapont, dem Schüler des Pythagoras uud dem Verräter seiner geheimsten Lehren[2] angelangt. Hippasos dachte wie in vielen wesentlichen Punkten auch darin dem Heraklit voraus, daß er die Sinne als Werkzeuge, die Sehstrahlen, welche aus dem 25 Auge hervordringen, als eine Art Hände aufgefaßt zu haben scheint.[3]

Wir stehen hier inmitten eines Problemenkreises, auf den sich offenbar auch eine gelegentliche Äußerung des Xenophanes bezog, der in seine Vielwisserei auch pythagorische Anregungen 30 aufgenommen haben wird. Nicht die Götter, sagte Xenophanes, haben den Menschen die Anfänge der Kultur gezeigt, sondern die Menschen selbst haben mit der Zeit durch Suchen das Bessere gefunden.[4] Damit ist der Mensch als unabhängig von der göttlichen Weltordnung, als frei wirkend und schaffend gedacht. Aber nicht 35 Meinung, Übereinkunft oder sonst ein Wort abschwächender

[1] cf S. 15, Z. 23. — [2] DFV p 34 n 4. — [3] Aet. IV 13, 9. 10 DFV p 116 n 48. — [4] Xenophanes fr 18 DFV p 54.

Sophistik der Späteren träfe zu, wenn man dieses erste Aufleuchten des Subjektiven, des Problemes Mensch, kennzeichnen wollte, sondern die Auffassung vom Menschen als von dem Schaffenden und Wirkenden ist das Wichtige an den Worten des Xenophanes.
5 Der erste Schritt vom Objektiven zum Subjektiven bestimmt sich hier nicht durch irgendeine Meinung über Sein und Schein, wie derlei die jonischen Naturphilosophen bei ihren ersten Schritten als echte Männer der Wissenschaft mit dem Volksempfinden in ausgesprochenen Gegensatz brachte, sondern allgemeiner durch
10 die Beziehung der Philosophen zur Kunst.

Nur ein Teil dessen, was die Alten unter dem Worte Kunst oder Fertigkeit verstanden, steht zu dem Probleme der Wirklichkeit in unmittelbarer Beziehung, nämlich gerade jener, der dem heutigen Begriffe Kunst als Ausdrucksmittel für die komplizierteste Sub-
15 jektivität des Menschen entspricht. Dieser moderne Kunstbegriff will nicht Darstellung des Wirklichen, Verdoppelung der Natur, sondern er ist durchsetzt von der Antithese „Schein“ und „Sein“, weil er sich auf die Bereicherung eines begrifflich fixierten Ausdruckssystems durch passend eingeschaltete Wirklichkeiten bezieht.
20 So sind die primitiven Darstellungen und Pläne von Gegenden ein unter Anlehnung an erfaßte Qualitäten der Wirklichkeit ausgestaltetes und daher nur dem Kundigen verständliches Ausdruckssystem. In die Landkarten gehen Kreise als Zeichen für feste, mit ringförmigen Mauern umgebene Plätze, Bergprofile als Zeichen
25 für stereographische Verhältnisse, Bäume als Zeichen für die Bewaldung ein und bei fortgeschrittener Technik finden wir in der Schraffierung eine zum Ausdruckssystem erhobene Schattengebung mit Abstufungen, welche an Gegenständen der Erfahrung nie wahrgenommen werden. Denkt man sich aber in primitiven
30 Landschaften die Zeichnung weniger mit vereinbarten, also vom Gegenständlichen abweichenden, symbolischen Zeichen und mehr mit nachahmenden, der Wirklichkeit wieder angenäherten, anschaulichen Elementen ausgefüllt, so kommt man zum künstlerischen Begriff der Landschaftsmalerei. Auf sehr verschiedene Weisen
35 wird in beiden Fällen die Wirklichkeit dargestellt. Das eine Mal durch Symbole, welche überall dort, wo sie wegen der ihnen zugrunde liegenden Begriffe selbständige Lebensfähigkeit besitzen, ein Anknüpfen von Theorie und damit ein ausgesprochenes Bestreben bekunden, die durch sie erreichte Darstellung als „Wahrheit“

dem Scheine der Sinneswahrnehmung gegenüber zu stellen und also zur Theorie des betreffenden Tatsachengebietes fortzuschreiten; das andere Mal durch Nachahmung der Wirklichkeit, so daß schließlich ein vollkommen bewußt erzeugter „Schein" der wirklichen Wirklichkeit gegenübersteht. So wie bei der ersten Darstellung das Wahre noch immer auf den Füßen der Wirklichkeit steht, ist auch bei der zweiten Art das Wirkliche in Beziehung auf eine aus den Bildteilen sich zusammenschließende Bedeutung gedacht. Aber so wenig es der antiken Kunst gelang, eine eigentliche Landschaftsmalerei zu schaffen, während schon in den Zeiten, von welchen hier die Rede ist, eine Darstellung wirklicher Lokalverhältnisse durch Landkarten angebahnt war, so wenig ist in anderen Kunstgattungen eine vollständige Loslösung vom Prinzipe der Darstellung des Wahren zustande gekommen. Selbst der menschliche Körper, das geläufigste Motiv der darstellenden Künste, blieb damals und noch lange später ein theoretisch erschlossenes, der Anschauung bloß angenähertes Gebilde.

Nur jener Teil menschlicher Betätigung also, die die Alten Kunst oder Fertigkeit nannten, bezieht sich auf „Sein" und „Schein", welcher mit Ausdruck und Darstellung zu tuen hat. Ein anderer, mit dem damals gebräuchlichen Worte fast noch fester verbundener führt abseits vom Ausdrucksproblem zum Handwerk, zum praktischen Bedürfnis, zu den Mitteln, es zu befriedigen. Bei Heraklit sehen wir das Handwerk und die alltägliche menschliche Tätigkeit ebenfalls beachtet und untersucht. Die Analogie dieser Tätigkeiten mit dem Geschehen im Weltall wird ihm Problem. Wir haben nirgends ein Anzeichen dafür, daß er dieses Problem von dem des Ausdruckes irgendwie unterschied, während der Analogieschluß vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos und wieder zurück, in beiden Fällen unterschiedslos angewandt, für die Konfundierung beider Seiten des antiken Kunstbegriffes spricht. Mithin mußte es für Heraklit eine gemeinsame Basis zur Behandlung der beiden uns heute so verschieden dünkenden Probleme geben.

Um sie zu finden, müssen wir den Kern der Analogie zwischen Ausdruckssystem und Befriedigung eines Bedürfnisses zu finden trachten. Da ist denn zunächst klar: auch der Ausdruck ergibt sich aus einem Bedürfnis, welches nur eben in vielen Fällen nicht so überwiegend stark hervortritt, wie das praktische, der

„aktiven Anpassung an die Umgebung“ gewidmete Bedürfnis, welches zu den menschlichen Fertigkeiten geführt hat. Aber wie primär auch das Ausdrucksbedürfnis sein dürfte, wird schon klarer werden, wenn man einmal die Frage überdenkt, ob die zweck-
5 mäßige Befriedigung praktischer Bedürfnisse in einer Gemeinschaft menschlicher Wesen durchführbar wäre, ohne daß ein Verkehr, also schon der Gebrauch eines Ausdrucksmittels, zwischen ihnen bestünde. Hiermit soll nicht die Priorität eines der beiden Bedürfnisse tentiert werden, sondern es soll aus der Fragestellung bloß hervor-
10 gehen, daß beide Arten von Bedürfnissen anscheinend gleich bedeutungsvoll sind.

Eine zweite Übereinstimmung, aus welcher sich sofort auch der wesentliche Unterschied beider Gebiete ergibt, wird darin zu sehen sein, daß auch die Befriedigung praktischer Bedürfnisse
15 beim einfachsten wie bei dem entwickeltsten Handwerk Beziehungen zur Wirklichkeit besitzt. Auch das Eingreifen von Theorie und Symbolik läßt sich Punkt für Punkt analog wie bei den Ausdruckssystemen beschreiben, wenn man nur eben den in Aussicht gestellten wesentlichen Unterschied beachtet: daß nämlich Technik sich auf
20 das Geschehen bezieht. Bei ihr kommt das Bewegte, Fortschreitende, gesetzmäßig Abfolgende, bei den Ausdruckssystemen das Beharrende, Momentane, in seiner Beziehung zur Stimmung des Einzelnen Erfaßte in Betracht. Nicht die Kunst, wohl aber die Technik ist bisher durch die großen Entdeckungen naturwissen-
25 schaftlicher Gesetzmäßigkeiten gefördert worden. Daran ändert die rhythmische Bewegung der Musik und Verskunst eben so wenig wie die Statik in der Physik. Denn die eine ist nur Kunst in der Zeit, jedoch nicht um der Zeit willen; die andere nur Physik der Ruhe in Hinblick auf die Möglichkeiten künftigen
30 Geschehens.

Eine fernere Übereinstimmung zwischen Ausdruckssystem und Technik ergibt sich daraus, daß beide Zwecke haben und Mittel, um diese Zwecke zu erreichen. Bei den Ausdruckssystemen ist der Zweck die Bewerkstelligung des Ausdruckes und die
35 Verständigung, bei der Technik die Herstellung des Kunstproduktes und die Befriedigung des Bedürfnisses, welches zur technischen Betätigung trieb. Es ist nur ein Schein, daß der Ausdruck durch den Gedanken an die Existenz eines Nebenmenschen wesentlich bestimmt sei, während die Technik bloß den Bedürfnissen

des isolierten Individuums zu genügen hätte. In Wirklichkeit dient sie nicht nur zur Befriedigung des Handwerkers, sondern auch zu der seiner Kunden, und Selbstgespräch, Mienenspiel oder Schmerzensschrei des Einsamen rechnen oft sogar mit der Abwesenheit der Nebenmenschen. Sie sind im selben Sinne Ausdruck, 5 in dem ein versprengter Gemsbock durch Technik Weideplätze findet.

Endlich noch eine vierte und letzte Übereinstimmung. Ausdruckssystem und Technik bedürfen zur Erreichung ihres Zweckes gewisser Mittel, welche wir im einen Falle Ausdrucksmittel, im anderen Werkzeuge nennen. Eine Zange und der onomatopoetische 10 Wert des S-Lautes, ein Lötrohr und der feierliche Eindruck des Violetten, ein Diamant zum Glasschneiden und eine Dissonanz: all das sind Mittel und Werkzeuge, zu erfassen, zu schrecken, zu schmelzen, zu erheben, zu schneiden, zu verstimmen.

Ausdruckssystem und Technik sind also wirklich wesens- 15 verwandt und, soweit wir überblicken konnten, bloß durch ihre Stellung zum Geschehen unterschieden. Was sie mit einander verknüpft, ist der Begriff des Werkzeuges. Aber er reicht sogar noch weiter. Es gibt nicht nur ein Ausdrucks-, sondern auch ein Betätigungs- und Wahrnehmungs-Bedürfnis. Wir wollen gehen: 20 unser Werkzeug sind die Füße; wir wollen ein Werkzeug ergreifen: unser Werkzeug, das Werkzeug der Werkzeuge, sind die Hände; wir sprechen — mit der Zunge, kauen — mit den Zähnen; kurz wir übertragen den Begriff des Werkzeuges zunächst auf die in unserer Willkür gelegenen Körperteile, dann aber auch 25 auf alle tätigen Organe überhaupt, ja wir nennen jeden Körperteil schlechthin ein „Organ“, weil wir überzeugt sind, daß er zu etwas taugen muß, daß er ein Bedürfnis des gesamten Organismus zu befriedigen habe. Wir verdauen — mit dem Magen, zucken — mit den Wimpern. Aber mit den Händen erfassen wir nicht bloß, 30 sondern tasten auch, der fühllose Magen weiß uns von Hunger und Durst zu sagen[1]. Wenn alle Dinge zu Rauch würden, wäre das einzige Mittel, durch das wir sie unterscheiden könnten, unsere Nase[2]. Die Blickbewegungen der Augen gleichen den Bewegungen der Hände[3], wenn sie tasten und greifen. Überall ist es unsere 35 Tätigkeit, durch die wir wahrnehmen, überall ist der Sinn das Werkzeug, mit dem wir hinhören, schnuppern, schmecken. Diese

[1] cf S. 46, Z. 19. — [2] fr 7. — [3] DFV p 65 n 16.

große Erweiterung des Begriffes vollzieht der Hauptsache nach schon die Sprache. Aber erst der Philosoph bringt sie auf Begriffe. Dazu muß ihm das Werkzeug zum Problem geworden sein. Heraklit hat dieses Problem seinem ganzen Umfang nach in Angriff genommen, wenn ihm auch freilich die Zusammengehörigkeit von Körperteil, Sinneswahrnehmung, Sprache, Handwerk, Kunst nur selbstverständlich, nicht aber irgendwelchen Gründen nach klar war.

Die theoretische Betrachtung der Handwerke scheint bei ihm selbst nicht weit über das hinausgegangen zu sein, was wir aus seinen wenigen, dieses Thema betreffenden Äußerungen unmittelbar ablesen können. Seine Schüler haben dem Handwerk eine zwar immer mehr in die Breite gehende, aber immer oberflächlichere Aufmerksamkeit geschenkt. Wenigstens deutet die lange Liste[1] von Handwerken in unserem herakliteischen Pseudohippokrates nicht auf einen inneren Fortschritt. Bei den Sophisten flacht sich das Interesse für solche banausische Fragen schon vollends ab und nur der platonische Sokrates liebt es, die Handwerke zur Verdeutlichung schwieriger Probleme heranzuziehen, ohne bis zu einer Reflexion über dieses Thema fortzuschreiten.

Die ferneren Schicksale der in Heraklits Gedanken schon implizite gegebenen Kunsttheorie, welche eine Nachahmung der Natur behauptet, werden wir noch an anderer Stelle mitzuteilen haben. Nur das sei hier bemerkt, daß die künstlerische Nachahmung, von der Heraklit spricht, als ziellose, triebmäßige Wiederholung des Weltalls, nicht als gewollte zweckmäßige Tätigkeit gedacht war.

Hinsichtlich der Übertragung des Werkzeugsbegriffes auf den menschlichen Körper stand Heraklit auf demselben Boden wie die Medizin seiner Zeit, welche, aus der Schule des Pythagoras hervorgegangen, im Kopfe des Alkmaion von Kroton zu einem großen Systeme emporwuchs und bis zur Frage nach dem Werkzeug des Denkens fortschritt.

In der Philosophie des Heraklit selbst aber stehen das Problem der Sinneswahrnehmung und das der Sprache im Zentrum.

Die Sinneswahrnehmung dachte er sich als Tätigkeit der Seele, welche das von Außen Nahende[2] ergreift, welche durch die Öffnungen[3] des Körpers, das Loch der Pupille, die Nasenlöcher,

[1] DFV p. 87 f. — [2] cf S. 41. Z. 24. — [3] DFV p 64 n 16 (§ 129).

den Gehörgang, den Mund, nach Außen hervortritt, Sehstrahlen entsendet, die Hände beim Tasten an die richtige Stelle des Gegenstandes bewegt, bei ihrem Wege nach Außen auf das Objekt trifft und ins Innere zurückkehrend die Wahrnehmung vermittelt. Wir sind nicht genötigt, diese Ansichten des Heraklit aus den Nachrichten der Späteren zu erschließen, weil sie zum Teil schon vor ihm geradezu volkstümlich, nur noch nicht systematisch gegliedert waren. Insbesondere für das Sehen war die Vorstellung von Sehstrahlen, welche vom Auge zum Gegenstande streben und von diesem abprallend wieder ins Auge mit ihrer Botschaft zurückkehren, schon in den Redeweisen vom flammenden Blick und in ähnlichen Metaphern vorgebildet. Und eine periodische Bewegung von Innen nach Außen und von Außen nach Innen ist auch das dem Heraklit so wichtige, die Seele mit dem Logos verbindende Atmen. Beim Ausatmen tritt die Seele aus dem Munde hervor, bedürftig nach der Berührung mit dem All, beim Einatmen kehrt sie bereichert und kenntnisspendend zurück.[1]

Gerade aber durch den Gedanken, daß der Logos von Außen in den Menschen dringt, der ihn von Innen her erfaßt, ergab sich die damals naheliegende, für uns heute vielleicht durch die vorangeschickten Erörterungen bloß nur noch einigermaßen verständliche Sprachtheorie des Heraklit. Auch die Sprache ist etwas Sinnliches, ein Hineinleuchten des großen Logos in den Menschen. Mit dem Atem zugleich dringt der Logos in den Mund ein, mit der Zunge erfassen wir ihn, mit ihr bringen wir ihn auch wieder selbsttätig hervor. So war für Heraklit die Theorie der Wahrnehmung gleichzeitig Theorie der Sprache, die Sprache ebenso ein Ausdruck des Wesens der Dinge, wie die Sinnenwahrnehmung: Spiegelung und Nachahmung des Makrokosmos im Mikrokosmos.

Wenn wir von diesen Erwägungen her an das herantreten, was uns von Heraklit an Gedanken über die Sprache erhalten ist, fügen sich die sonst hoffnungslosen Trümmer zu einem einfachen, jedoch in seiner Altertümlichkeit fremdartigen Gebäude zusammen. Wir verstehen zunächst die durch die Unterscheidung der wahren Götternamen und der menschlichen Bezeichnungen bei Pherekydes[2] und durch die Gedanken des Pythagoras[3] bekräftigte Tendenz, die Bedeutung der Namen zu erfassen, um des Wesens der Dinge

[1] cf S. 51, Z. 28. — [2] DFV p 506, 36. — [3] cf S. 28, Z. 32.

habhaft zu werden. Der Grundgedanke ist der nämliche, welcher alle Zaubersprüche und Beschwörungsformeln trägt, die durch die Macht geheimer, das wahre Wesen der Götter und kosmischen Gewalten enthaltender Namen sich das Naturgeschehen unterwerfen wollen. Jedoch sind wir nicht darauf angewiesen, für Heraklit diese Ähnlichkeit nur zu behaupten: wir können sie an den sechs Zauberworten im Tempel der Diana von Ephesos, zu denen Heraklit in nahen Beziehungen steht, erhärten.

Im Tempel der ephesischen Artemis[1] befanden sich, ähnlich den Sprüchen der sieben Weisen in Delphi, sechs tiefsinnige Zauberworte zu einem Hexameter[2] aneinander gereiht. Der Ursprung dieses alten Verses wurde dem sagenhaften Geschlechte der idäischen Daktylen zugeschrieben. Die Form des sechsfüßigen Hexameters und die Sechszahl der Worte, deuten auf die der Artemis heilige Dreizahl, welche auch im System des Heraklit waltet. Aber wichtiger ist der Inhalt. Die Zauberworte sind altertümliche, fremdartig klingende, symbolische Bezeichnungen der gemeinten Gewalten. Wahrheit, Allbezwinger, Vierheit, Erde, Schattenlos, Beschattet: das sind die sechs Rätsel von Ephesos.[3] Der Allbezwinger ist die Sonne, die Vierheit das in den Jahreszeiten sich vollendende Jahr, Schattenlos ist die Nacht, weil in ihr alles Schatten ist, Beschattet der Tag, weil er licht ist. Der ganze Vers ist ein Dokument für die Einführung des babylonischen Sonnenjahres an Stelle des den Griechen bis dahin bekannten Mondjahres. Sein Sinn dürfte sich in schlichten Worten darauf beschränken: Wahrheit ist's, daß die Sonne im Laufe der vier Jahreszeiten das Jahr vollendet, indem sie auf der Erde den Wechsel von Nacht und Tag hervorruft. Wir erinnern uns sofort an Heraklit, bei dem die Sonne als Wächterin des Jahreslaufes die Veränderungen zum Vorschein bringt und die Horen, die alles bringen.[4] Den Namen der Horen deutet er als „Trennende". Aber wichtiger als diese inhaltliche Berührung ist die in den Namen Schattenlos und Beschattet zum Ausdruck kommende Etymologie des lucus a non lucendo, welche gerade für Heraklit typisch ist. In ihr sah er das Wesen der Welt und das Epigramm im Tempel wurde ihm zu göttlicher Weisheit.

[1] Eustath. in Hom. T 247 p 1864,12. — [2] Roscher, Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen *γράμματα δελφικά*. Philologus LX (1901) p 81 ff. — [3] Clem. Alex. Strom. V p 568 Sylb; Hesych. s. v. *ἐφέσια γράμματα*. — [4] fr 100 cf fr 67.

So wenig das Etymologisieren des Heraklit auf den ersten Blick an feste Regeln sich zu binden scheint, so sehr müssen wir bei dem nunmehr wahrscheinlich sakralen Ursprung dieses Verfahrens das Hereinleuchten einer gewissen Methode erwarten. Die Deutung der Horen als Trennende wird auch im Kratylos 5 des Platon wiederholt. Dort findet sich mit ihr in nahem Zusammenhang die Etymologie des Wortes Jahr.[1] Sie wird analog der Etymologie des Wortes Zeus durchgeführt und es ist nicht unwahrscheinlich, daß, wie auch an anderer Stelle, ebenfalls hier die Ansicht des Heraklit selbst uns überliefert ist. Genau so 10 wie der Name des obersten Gottes in zwei Formen gebräuchlich ist, gibt es auch zwei gleich gebräuchliche Namen, welche den Begriff Jahr bezeichnen. Und ebenso wie erst aus der Etymologie beider Namen für Zeus die vollständige Bedeutung der Gottheit sich uns erschließt, weil jeder nur die Hälfte seines 15 Wesens offenbart, muß man auch die beiden Worte für das Jahr zusammen betrachten, um zu wissen, was es ist. Erst so kommt man dazu, zu erkennen, daß das Jahr das in sich selbst Zurückkehrende ist. Der der Interpretation zu Grunde liegende Gedanke, Jahr und Zeit sei dem Kreise gleich in sich geschlossen, 20 verweist ebenfalls auf Heraklit. Jedoch noch wichtiger ist die in beiden Etymologien analog angewandte Methode. Sie zielt darauf ab, das, was der Sprachgebrauch zerrissen hat, wieder herzustellen, den wahren, ursprünglichen und zaubermächtigen, wesenerschließenden Namen zurückzuerobern. 25

Man sieht, daß dieses Verfahren auch die Möglichkeit andeutete, das Bestehen mehrerer Namen für dasselbe Ding zu erklären und das, was sonst Einwand wäre, für die Hypothese von der Sinnenfälligkeit der Worte zu benützen. In vielen anderen Fällen allerdings hat sich Heraklit nicht an solche symmetrische 30 Etymologien gehalten, sondern bloß dort Gleichklänge verfolgt, wo sich symbolisch bedeutsame Zusammenhänge herstellen ließen. Aber man verachte weder Heraklits Prinzip, noch seine gelegentliche Prinzipienlosigkeit. In beiden offenbaren sich alle Methoden, welche auch heute noch verwendet werden und unser Wissen groß 35 gemacht haben.

Auch heute pflegen wir nicht selten die Etymologie der Worte an die Spitze zu stellen. Die Frage, ob die so erschlossene

[1] Platon, Krat. 410 C ff.

wahre Bedeutung der Worte mit den gebräuchlichen oder zu bestimmten Zwecken vorgeschlagenen Bedeutungen in Übereinstimmung gebracht werden kann, oder ob das Wort nicht mißbraucht werde, ist von großem logischen und oft auch von sach-
5 lichem Interesse. Ein Terminus fördert die Wissenschaft oft mehr als eine neue Hypothese, wenn er nur „sachlich" ist. Und noch von einer anderen Seite her müssen wir Heraklit recht beurteilen. Wir unterscheiden zwar Ableitungs- und Stammsilben, kennen Regeln für die Zusammensetzung von Worten und Gesetze für
10 den Wandel der Laute, aber Gesetze des Bedeutungswandels haben wir noch immer nicht und die heutige Sprachwissenschaft ist in dieser Hinsicht so hilflos wie die alte. Schließlich mag noch beachtet werden, daß Heraklit nicht die Gesetze der Sprache, sondern in der wahren Bedeutung der Worte das Wesen der Dinge
15 finden wollte. Auch dieser Gedanke hat seine modernen Parallelen. Daß sich in der Sprache das Wesen unseres Geistes, vornehmlich der menschlichen Vernunft offenbare, ist auch in neuerer Zeit wiederholt behauptet worden, wobei man das auf das Denken anwendet, was Heraklit auf die Natur anwenden wollte. Daß aber
20 die naiven Methoden Heraklits dennoch vielfach Bedeutendes zeitigen konnten, wird ähnlich zu erklären sein wie der heuristische Wert der pythagorischen Zahlenmystik. Auch mit den zur sinnigen Deutung anregenden Lautkomplexen der Sprache ist eine Fülle von sonst schwer analysierbaren Erfahrungen innig assoziativ ver-
25 bunden.

Die blendende Neuheit, die sprachliche Kraft und die inhaltliche Tiefe der Sentenzen des Heraklit beruht nicht zuletzt auf der Berücksichtigung dieses sprachlichen Erfahrungsschatzes. So erklärt sich auch der eigentümliche, auf den ersten Blick rein
30 individuell aussehende Stil, der sich bei genauerem Zusehen ganz in den strengen, durch Heraklits Philosophie vorgezeichneten Bahnen bewegt. Heraklit bemühte sich nicht nur, zu zeigen, daß manche Worte nach dem Prinzip der Identität der Realrepugnanzen durch den Gegensatz auf das Wesen deuten, wie der Bogen, dessen
35 Name Leben, dessen Werk aber Tod ist, oder die Notwendigkeit, welche die täglich Beharrende heißt, weil sie ewig wirkt, sondern er erhob die Antithese zu einem Stilprinzip. Sollten seine Sätze wahr sein und das Wesen der Welt zum Ausdruck bringen, so mußten sie selber wie die Natur aus gegenstrebigen Gedanken

zur Einheit emporführen. Auch das, was Aristoteles[1] als stilistische Unart rügt, nämlich die Methode, so zu konstruieren, daß man bei gewissen Worten schwankt, wohin man sie zu beziehen hat, läßt das Bestreben erkennen, die Vereinigung der Gegensätze im Dritten und die Natur, welche es liebt, sich zu verstecken,[2] nach- 5 zuahmen. Der Stil des Heraklit ist nicht Natur, sondern nachgeahmte Natur, also Kunst — und nicht Kunst im gewöhnlichen Sinn des Wortes, sondern philosophisch durchdachte Ausdruckstechnik, sein Stil ist selbst in gewissem Sinn Terminologie.

So lange man Heraklit aus ganz dunkeln Annahmen unbe- 10 kannter mystischer Beeinflussungen, ja gewissermaßen aus dem Begriffe der Mystik selbst heraus zu verstehen trachtete und ihn mit unverhältnismäßig großen intuitiven und spekulativen Fähigkeiten ausstattete, konnte man seinem Logosbegriff ebensowenig gerecht werden, wie seiner Theorie der Sinneswahrnehmung oder 15 seiner Sprachtheorie. Die grundlegende Erwägung, welche uns hier dazu führte, alle diese bei ihm angedeuteten und behandelten Gebiete unter einem Gesichtspunkt darzustellen, ging dahin, daß Heraklit die Sprache ebenso als sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft der Dinge auffaßte, wie etwa Farbe, Größe, Geruch u. s. w. 20 Sie folgte für uns aus ganz allgemeinen Betrachtungen und wäre schon dadurch gerechtfertigt, daß sie das bisher noch nicht Verstandene uns begreiflich machen konnte. Aber diese „Ansicht ist so konsequent und so subtil, sie trägt so sehr den Charakter materieller Mystik und verrückter Klarheit“, gegen sie spricht 25 schon „a priori so viel“, daß ihre Mitteilung in trüben, vom platonischen Kratylos und Theaität abhängigen Quellen bisher genügte, sie einer viel jüngeren Zeit zuzuschreiben, in „welcher bereits alle möglichen Wege der Auffassung erschöpft waren.“ In der Tat, die erwähnten Quellen sind trübe und jung: aber 30 eine andere, noch bis in die platonische Zeit hinaufreichende Quelle, unser herakliteischer Pseudohippokrates, enthält eine Aufzählung von sieben Sinnen. Mit dem Gehör nehmen wir den Schall wahr, mit dem Auge das Sichtbare, mit der Nase den Geruch, mit der Zunge Lust und Ekel, mit dem Munde die Rede, mit dem 35 Körper die Berührung, mit den Öffnungen nach innen und außen die warme und kalte Luft.[3] Ob nun diese Stelle unmittelbar von

[1] Arist. Rhet. III, 5 1407 b 11 DFV p 62 n 4. — [2] fr 123. — [3] DFV p 88, 21.

einem Herakliteer stammt, oder ob über sie die Feder eines Kompilators hinweggeackert hat: daß sie im vierten Jahrhundert v. Chr. schon niedergeschrieben war, steht fest und es folgt daraus, daß auch damals schon die Theorie der Sprache, welche wir Heraklit
5 zuschreiben mußten, im Umlauf gewesen ist.

Nicht alle „verrückte Klarheit" enthebt uns der Verpflichtung, über sie nachzudenken, namentlich dann nicht, wenn sie mit einem Philosophen in Zusammenhang steht, der doch nicht immer nur lauter Unsinn schreiben wollte. Nicht Heraklit, sondern unser
10 Standpunkt ist verrückt, aber wieder nicht verschroben, sondern verschoben. Heraklits Ansicht aber über Sinn und Sprache erinnert mich in ihrer altertümlichen Fremdartigkeit an die plastischen Erzeugnisse archaischer Kunst, die beim ersten Anblick zum Lachen reizen, bei genauer Betrachtung aber langsam die Fülle
15 ihres Kunstwertes erschließen. Heraklit selbst hat dieses Weihegeschenk im Tempel der ephesischen Artemis niedergelegt.[1]

III.

Die Lehre von der Sinnenwahrnehmung, von der Sprache, und vom Erkennen bei Heraklit stützt sich auf zwei wichtige, über diese Themen hinaus zu einem allgemeinen, die Welt um-
20 fassenden System fortführende Gedanken. Heraklit betrachtet das All wie seine Vorgänger Pythagoras und Anaximander unter dem Gesichtspunkt des Analogieschlusses vom Großen auf das Kleine, von formell abgeschlossenen Systemen auf andere ähnliche Systeme, vom Makrokosmos auf den Mikrokosmos und umgekehrt,
25 so daß ihm Erkennen und Wissen nur Wiederschein des Logos im Menschen ist. Das zweite Fundament seiner Philosophie bildet sein Interesse am Werden und Geschehen, die Betrachtung des Menschen als eines Wesens, welches dieses Geschehen in allem seinem Tuen und Lassen nachahmt.
30 Während der große Analogieschluß schon vorher, wie es scheint, von allen uns bekannten Philosophen geübt wurde, ist die Reflexion auf die menschliche Betätigung ausschließliches Gedankeneigentum des Heraklit. Sie gestattete ihm, ein neues, noch nicht beachtetes Erfahrungsgebiet der Philosophie zu erschließen:

[1] Diog. L. IX, 6 DFV p 59, 21.

die Gesamtheit der subjektiv-menschlichen Betätigungen. Daraus erklärt sich auch, daß die Philosophie des Heraklit ein immerhin subjektivistischeres Gepräge trägt als die seiner Vorgänger, ja daß in ihr überhaupt so viel Persönliches zum Ausdruck gelangen konnte. Daß dieses subjektive Moment nicht bis zu einer 5 genetischen Weltbetrachtung ausreifte, ergab sich, wie man dies gewöhnlich zu sagen pflegt, teils aus dem Charakter des Systembegründers, teils, und wohl noch mehr, aus der eigentümlichen Perspektive des Altertumes. Aber so wenig das Hereinspielen der Persönlichkeit Heraklits schon zur Erklärung seiner Philo- 10 sophie ausreichen kann, so sehr müssen wir auch den Begriff von der Perspektive des Altertums durch passende Analyse aufzulösen suchen, um das wirklich Vorliegende seinen Motiven nach zu begreifen. Es scheint, daß diese Perspektive nicht eine einfach hinzunehmende Eigenart der Auffassung, sondern vielmehr 15 das Ergebnis der Gedankenketten ist, welche die Vorgänger des Heraklit bei aller Primitivität ihres Denkens eben schon durchlaufen hatten und die damals noch in frischem Angedenken standen. Eine genetische Weltauffassung war den Griechen unzugänglich, weil die logischen Konsequenzen derselben schon 20 von ihren frühesten Denkern vorhergesehen und im gewissen Sinne auch überwunden waren.

So fragt es sich denn direkt, ob Heraklit den Fluß der Dinge überhaupt als ausschließliche Grundansicht aufstellen konnte. Eben ein Blick auf die spekulativen Leistungen seiner Vorgänger 25 läßt dies ganz unmöglich erscheinen. Schon Anaximander hat, allem Anschein nach auf Grund methodologischer Betrachtungen über die Größe und das Unendliche, von einer fortwährenden Wiederholung der Weltentstehung und des Weltunterganges bei unendlich vielen zeitlich und räumlich gleich weit von einander 30 abstehenden Welten gesprochen,[1] schon Anaximander hat das Feuer die Materie, aus der die Welt entstanden ist, verzehren lassen und den Begriff des Frevels auf das Kosmische übertragen.[2] Die pythagorische Lehre bot für das Zurückkehren der Mikrokosmen in den Makrokosmos analoge Gedanken und Männer wie Petron[3] 35 verloren sich so weit in Symbolik und unergründlich grundlose Mystik, daß sie unbewiesen und unbeweisbar den wunderbaren

[1] DFV p 19 n 17. — [2] DFV p 20 n 30. — [3] DFV p 33 (cap. 6).

Satz gebaren, es gebe genau 183 Welten, die zu einem großen gleichseitigen Dreieck mit je 60 Welten in jeder Seite und je einer an den Ecken angeordnet einander berühren und in rhythmischer Bewegung einen ewigen Reigentanz aufführen. Wer immer dem Problem des Wandels gegenübertrat und außer Entstehen und Vergehen auch noch ein Beharrendes erschaute, dem mußte sich die Form als Ewiges vom Vergänglichen abheben. Heraklit selbst sagte vom Weltall: sich wandelnd ruht es. [1] Die Lehre vom Ringe der Wiederkunft bringt den Gedanken in ein anschauliches Bild. Schon dadurch, daß Heraklit überall die Koexistenz der Gegensätze lehrt, ist es ganz ausgeschlossen, daß er dem großen Fluß der Dinge nicht auch das große Beharren gegenüber gestellt hätte.

Auch die Inschrift im Tempel der Artemis enthält den Keim des heraklitischen Begriffes vom Geschehen und Beharren, wenn man sie durch die damals geläufige Analogie zwischen dem Großen und dem Kleinen mit dem System des Heraklit verbindet. Nach ihr schafft die allbezwingende Gottheit Tag und Nacht und den Wandel der Jahreszeiten. Die beiden Namen für den Begriff Jahr führten auf das in sich selbst Zurückkehrende, auf den Reigen der Horen, welche alles bringen. Dem irdischen Jahre aber entspricht das große Weltenjahr, das die Pythagoräer [2] als den Zeitraum bestimmten, in dem sämtliche Planeten an die nämliche Stelle des Himmels zurückkehren und das dann in späten Zeiten bei den Stoikern [3] von einem Weltuntergang bis zum nächsten dauerte — in beiden Lehren erkennbar als jüngere Form eines alten Gedankens, nämlich des Vergleiches der Zeitalter mit den Jahreszeiten und des Vergleiches beider mit den Perioden des menschlichen Lebens. Dieser Gedanke war schon der ältesten Medizin [4] geläufig und die Philosophen fanden ihn wohl bereits im Munde der Sänger und des Volkes. Die Geburt und den Tod des Menschen ins Kosmische zu übertragen und auch das Entstehen und Vergehen der Welten, die ja selbst immer wieder als Götter, also als Lebewesen gedacht wurden, zu behaupten, lag nahe und schon von Anaximander wissen wir, daß er eine Periodizität der Welten gelehrt hat. Bei Heraklit können wir

[1] fr 84. — [2] DDox 363 b 22. — [3] DDox 469, 14. — [4] Fredrich hippokr. Untersuchungen p 4 ff.

sogar noch die Stufenleiter sehen, über welche der Schluß vom menschlichen Leben zum Weltall emporstieg. Sein großes Jahr[1] dauert 10800 gewöhnliche Sonnenjahre. Dies ergibt sich, wenn man die Zahl der Sonnenjahre, in denen sich der Ring der Zeugung schließt, nämlich 30, mit der Zahl der Tage des Jahres multipliziert. Dreißig Jahre sind für den Logos ein Tag, 360 solcher Tage sein Jahr. Wenn man beachtet, daß das gewöhnliche Jahr für Heraklit selbst aus 12 mal 30 Tagen bestand,[2] also das Weltenjahr aus $12 \times 30 \times 30 \times 30 \times 12$ Tagen, und daß Heraklit die Zahl dreißig in der Form

$$30 = 7 + 7 + 1 + 7 + 7 + 1$$

darstellte, so ergibt sich folgende Produktzerlegung:

$$\begin{aligned} WJ = 12\,(7 + 7 + 1 + 7 + 7 + 1) & \times \\ \times\,(7 + 7 + 1 + 7 + 7 + 1) & \times \\ \times\,(7 + 7 + 1 + 7 + 7 + 1)\,12. & \end{aligned}$$

Hierin kommt die Einheit genau 6 mal, die Siebenheit aber 12 mal vor. Und nicht minder merkwürdige Verhältnisse ergeben sich durch folgende Primzahlzerlegung. Es ist nämlich

$$\begin{aligned} WJ &= 10800 \times 360 = \\ &= 2.2.2.2.2.2.2\,.\,3.3.3.3.3\,.\,5.5.5 = \\ &= 2^7\,.\,3^5\,.\,5^3 \text{ Tagen.} \end{aligned}$$

Durch diese Zahlenverhältnisse suchte Heraklit allem Anschein nach die Zahlen 1, 2, 3, 5, 7 mit den astronomischen Perioden der 30 Tage des Monats und der 12 Monate des Jahres in Beziehung zu bringen und das Sonnenjahr mit dem Mondjahr zu einem großen Zyklus zu vereinigen. Die Siebenzahl muß bei der Lösung dieser Aufgabe keine kleine Rolle gespielt haben. Ihre Beziehung zu den Lebensperioden des Menschen führte ja direkt die Konstruktion des Weltjahres herbei. Auch die 7 Phasen des Mondes, die zusammen mit dem Neumond eine Achtheit ausmachen ($8 = 2 \times 4$), werden nach den 4 Jahreszeiten zusammengerechnet.[3] Aber die Abschnitte des großen Weltjahres kommen nicht mehr nach der Vierzahl der trennenden Horen zu Stande, sondern das Aufflackern und Verlöschen des ewigen Feuers — das sind seine Maße. Denn Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger; er verwandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen duftet.[4]

[1] DFV p 64 n 13. — [2] DFV p 65 n 19. — [3] cf fr 4a [?]. — [4] fr 67.

Auch die Bedeutung, welche Heraklit dem Feuer einräumte, läßt sich außer auf Grund der pythagorischen Schemata auch aus jener Tempelinschrift und der Beziehung der Lehre zum Jahr und zur Zeit, zum Beharren und zum Werden verstehen. Der
5 Allbezwinger der Inschrift ist die Sonne und der Gedanke, daß die Sonne Feuer sei, war damals gerade durch Anaximander, und auch durch Pythagoras und Xenophanes ausgesprochen worden. Und in der Tat liegt ja kaum etwas näher als der Schluß von den Wirkungen der Sonnenwärme auf die feurige Beschaffenheit
10 des Gestirnes. Völker, welche in heißen Gegenden wohnen, haben ihn sogar zur Ausgestaltung ihrer Mythologie verwendet. Typhon, Moloch und Re scheinen auf diesem Wege mit vielen ihrer eigentümlichen Eigenschaften ausgestattet worden zu sein. Der Schluß war so stark, daß man um seinetwillen die exaktere astronomische
15 Theorie des Tales, bloß weil er den Mond als nicht selbstleuchtend auffaßte, mit ähnlicher Unbesorgtheit verließ, wie die Astronomie der mittleren Zeit an den Entdeckungen des Aristarch von Samos ohne Interesse vorüberging, um nur ihren, durch die Anschaulichkeit vermeintlich so wohl gestützten Lieblingsmeinungen un-
20 gestört nachhängen zu können. Auch damals wehrte sich die Anschauung gegen die Ergebnisse der Wissenschaft des Tales, das heißt der Begriff des Schauenden vom Wirklichen geriet in Kampf mit dem Begriff des Denkers vom Wahren. Die Reaktion nahm ihren Weg über die Spekulation und Anaximander verhalf
25 der Anschauung zu ihrem Recht aus grauer Theorie, deren empirische Wurzel ihm wahrscheinlich verborgen blieb. Eine hypothetische Weltentstehung aus einer feuerumschlossenen Kugel, deren Hülle zerreißt, führt zu feurigen Sonnen- und Mond-Radkränzen, welche durch Dünste in wilden Wirbelstürmen um die
30 ruhende Erde herumgeschwungen werden. Und dabei lag noch immer in den festen, bleibenden Radkränzen ein Element, welches auf die vorangegangene Konstruktion von Gestirnbahnen hinwies. Bei Anaximenes und Xenophanes fällt auch noch diese Schranke und die entfesselte Phantasie läßt die Gestirne als Gebilde eines
35 unerklärt regelmäßigen Zufalls planlos den Himmel durchirren. Bei Xenophanes vollends ist nicht nur die Sonne so groß wie sie aussieht, und bildet sich täglich neu, sondern für verschiedene Gegenden soll es verschiedene Sonnen geben, und die Sonnenfinsternisse entstehen, wenn ab und zu einmal einer dieser feurigen

Bälle in entlegene Gegenden herunterfällt. Doch war auch damals schon die Kugelform der Gestirne nicht nur philosophisch von Pythagoras gefunden, sondern auch dem Volke geläufig. Bei dem thebanischen Daphnephorenfeste[1] wurden Stäbe getragen, an deren Spitze verschieden große, eherne Kugeln befestigt waren, eine ganz große an Stelle der Sonne, eine kleinere für den Mond, ganz kleine für die übrigen Gestirne. Die von den Stäben herabflatternden Bänder sollten die Bahnen der Himmelskörper andeuten.

Durch alle diese volkstümlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen über die Sonne und die Gestirne geht bald mehr, bald weniger ausgesprochen, doch immer die Überzeugung hindurch, daß die leuchtenden Himmelskörper feurig sind. Auch den großen Bezwinger der ephesischen Inschrift konnte Heraklit füglich nur als feurigen Sonnengott denken. Allerdings muß die Spekulation noch einen weiten Pfad zurücklegen, um von da bis zum Feuer als Urstoff zu gelangen, aber in der Bezeichnung der Sonne als Bezwinger des ganzen irdischen und himmlischen Geschehens und in der Lehre des Pythagoras von den Himmelskörpern, den Elementen und ihren Gottheiten, war dieser Gedanke schon fertig enthalten. Im Kreise der pythagorischen Schule hat ihn Hippasos[2] von Metapont ausgesprochen und Heraklit kann davon gewußt haben.[3] Es war also nur noch die Lehre vom Feuer als dem einzigen Urstoffe in alle damals zugänglichen Details hinein auszuführen.

Dabei mußten vor allem zwei Fragen, entsprechend den beiden Grundgedanken der heraklitischen Philosophie, beantwortet werden. Erstens: wie lassen sich alle Zustände als Wandlungen des Feuers darstellen? Zweitens: welche Analogie besteht zwischen den makrokosmischen und den mikrokosmischen Perioden?

Die Beantwortung der ersten Frage führt zu der sogenannten Physik des Heraklit, welche allem Anscheine nach unter Verzicht auf allzu große Ausführlichkeit in den Details ihr Weltbild in großen Zügen und ohne zwecklose Vielwisserei entwarf. Das Prinzip des Gegensatzes liegt ihr zugrunde. Der Weg aufwärts und abwärts durchdringen einander. Sie bilden einen mannigfach verschlungenen Kreislauf. Verdichtetes Feuer wird Wasser, verdichtetes Wasser Erde — das ist der Weg abwärts. Aufgelöste

[1] cf. Lobeck, Aglaophamus p 171 f. — [2] DFV p 34 ff (cap 8). — [3] Suid. DFV p 588, 3.

Erde wird Wasser, verdunstendes Wasser Luft, verdünnte Luft Feuer[1] — das ist der Weg aufwärts. Jeder dieser Pfade umfaßt drei Glieder, die ähnlich wie bei Anaximenes durch die Gegensätze der Verdichtung und Verdünnung zusammenhängen. In ihrer Sechsgliedrigkeit vollzieht sich der tägliche, jährliche, ewige Wechsel im Weltall. Täglich steigen aus dem Meere entgegengesetzte Dünste empor, dunkle und helle, trübe und reine.[2] Die dunkeln verdichten sich zur Nacht, die leuchtenden zur Sonne des Tages.[3] Diese bildet sich neu an jedem Tage[4] und hat die Breite eines menschlichen Fußes.[5] Und die Sonne wärmt auch am meisten, weil sie das reinste Feuer enthält und in klaren Räumen sich befindet.[6] Gäb es keine Sonne: trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.[7] Der Mond[8] ist schon weiter von der Erde entfernt und mit Dunst und Dust umgeben, so daß er hinter der Sonne an Leuchtkraft und Wärme zurücksteht. Noch mehr gilt dies von den übrigen Sternen, obgleich auch sie Feuer sind, welches sich am Himmelsgewölbe aus den leuchtenden und klaren Ausdünstungen zusammenballt. Aber alle Himmelskörper überhaupt sind eigentlich Kähne,[9] welche über den weiten Himmelsozean fahren. Die feurigen Ausdünstungen sammeln sich in ihnen, die Kähne schwanken und schaukeln, Mond und Sonne verfinstern sich bald, bald leuchten sie wieder auf. Am Abend versinken sie wieder in den die Welt umgebenden Okeanos und der Weg nach aufwärts schlägt um in den abwärts, jeden Tag im ganzen Jahr. Im Winter überwiegt die feuchte und dunkle Ausdünstung, im Sommer die warme und leuchtende.[10] Den Kreislauf selbst schließt das kugelige Himmelsgewölbe ein, die ewige Umzirkung.

Die zweite Frage führt zu jenen Partien des Systems, die bisher die dunkelsten geblieben sind, nämlich zu den Gedanken über den Tod und das Fortleben nach dem Tode. Tod ist dem Heraklit gleichbedeutend mit Wandel. Das ergibt sich noch aus der physikalischen Lehre. Feuer lebt der Luft Tod; Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers.[11] Leben und Sterben hat zunächst nur physikalischen Sinn: es ist ein kosmisches Ge-

[1] Diog. L. IX, 7—11 DFV p 60, 11. — [2] DFV p 60, 15. — [3] DFV p 60, 33. — [4] fr 6. — [5] fr 3. — [6] DFV p 60, 22. — [7] fr 99. — [8] DFV p 60, 25. — [9] DFV p 60. 20 ff. — [10] DFV p 60, 35. — [11] fr 76.

schehen, das wir stets vor Augen haben. Tod ist alles, was wir im Wachen sehen, und Traum, was im Schlummer,[1] in dem sich das kosmische Geschehen spiegelt. Und so wie im Makrokosmos der Logos, waltet im Mikrokosmos die Seele. Wie alles überhaupt ist sie ihrem Wesen nach Feuer, ihrem Zustande nach Luft oder Dunst. Je trockener und feuerähnlicher, desto besser und weiser ist sie.[2] Wer sich betrinkt, der taumelt und merkt nicht, wohin er geht; denn seine Seele ist feucht.[3] So gerät sie auf den Pfad nach abwärts, während die vortreffliche den nach aufwärts verfolgt. Für die Seele ist es Tod, Wasser zu werden, für das Wasser Tod, Erde zu werden — das ist der Weg abwärts; aus Erde wird Wasser, aus Wasser Seele, aus Seele Feuer — das ist der Weg aufwärts.[4] Nach der trockenen oder feuchten Beschaffenheit der Seele richtet sich ihr Handeln und, wenn der Mensch stirbt, ihr Schicksal. Dann verläßt sie als Dunst den Körper, den man jetzt eher wegwerfen soll als Mist[5] und es wartet ihrer nach dem Tode, was die Menschen nicht erwarten noch wähnen.[6] Größerer Tod empfängt größere Belohnung[7] und die Seelen der im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen.[8] Die anderen Seelen aber schweben im Hades über den Wassern, in die sie zurücksinken und aus denen sie wieder empordünsten.[9] Sie haben keine Sinnesorgane und können nur auf eine Art unmittelbar wahrnehmen: die Seelen riechen im Hades.[10] Denn das Riechen findet unmittelbar durch Luft und Ausdünstung statt. Beide sind dem Feuer besonders eigentümlich, das, mit Räucherwerk vermengt, nach eines jeglichen Wohlgefallen duftet.[11] Und wenn überhaupt alle Dinge zu Rauch würden, könnten wir sie ja nur noch mit der Nase unterscheiden.[12] Aber nicht ewig bleiben die Seelen in diesem Zustand. Auch sie müssen sterben. So sind die Unsterblichen sterblich, die Sterblichen aber unsterblich, wir leben ihren Tod und sie sterben unser Leben.[13] Für uns ist es Schmerz, zu sterben und trocken zu werden; für die Seele ist es Lust, zu sterben und feucht zu werden.[14] Die Lust der Begattung — das ist der Augenblick, in dem eine Seele stirbt und aus dem feuchten Samen ein Mensch wird. Das Wachstum dieses neuen Mikro-

[1] fr 21. — [2] fr 118. — [3] fr 117. — [4] fr 12. — [5] fr 96. — [6] fr 27. — [7] fr 25. — [8] fr 24. — [9] fr 12. — [10] fr 98. — [11] fr 67. — [12] fr 7. — [13] fr 62. — [14] fr. 77.

kosmos erfolgt nach den großen Gesetzen des Makrokosmos, nach den Zahlen, denen die Siebenzahl beim Monde unterliegt und nach den mit den Mondperioden übereinstimmenden Menstruationsperioden. Am dritten Tage schon keimt das Leben, wie der Mond drei Tage nach dem Neumond schon so groß ist, daß er Schatten werfen und das Wachstum begünstigen kann, und am 14. Tage beginnt der Embryo sich zu vollenden,[1] wenn der Same wie ein Gerstentrank in Bewegung gerät, den man nicht umrührt.[2] Im neunten Monat bei gewöhnlichen Menschen, bei Göttern und Heroen aber mitunter schon im siebenten, erfolgt die Geburt. Und im 14. Jahre ist der Mensch wieder zeugungsfähig; im 30. schließt sich der Ring der Zeugung, die kleine Einheit im großen Geschehen, der Tag im Weltenjahr. Wenn die Menschen geboren sind, schicken sie sich an, zu leben und den Tod zu erleiden,[3] oder vielmehr auszuruhen; und sie hinterlassen Kinder, daß auch sie den Tod erleiden und ruhen. Auch der Mensch ist etwas, das im Wandel beharrt.

Diese Gedanken sind den pythagorischen nahe verwandt und doch ihren Ergebnissen nach stark von ihnen verschieden. Sie nehmen die Metempsychose in einem ähnlichen Sinne wieder auf, wie auch heute die Naturwissenschaft sich von der Unsterblichkeit der Lebewesen, der Ewigkeit des Keimplasmas, dem Gedächtnis als allgemeiner Eigenschaft der Materie und ähnlichen Problemen mystisch angeregt sieht und doch gleich bei ihren ersten Schritten zeigt, wie sehr sie dem Boden entwachsen ist, in dem solche Fragen emporwuchern. Der wichtigste Unterschied zwischen Pythagoras und Heraklit ergiebt sich, wenn man das bei beiden beobachtbare und doch so verschieden verteilte Eingreifen der sich in aller Mystik begegnenden Gegenströmungen von Rationalem und Emotionalem, Zahlen und Gefühlen, Spekulation und Ethik, erwägt.

Die Zahlenmystik tritt bei Heraklit im Allgemeinen zurück. Die Partien seiner Lehre, in denen sie zu finden ist, beschäftigen sich mit dem Schluß vom Makrokosmos auf den Mikroskosmos und stützen sich insgesamt auf die Dreiheit, welche im System nicht mehr wie die Fünfheit bei Pythagoras als mystische Doktrin waltet, sondern in dem Prinzip des Widerspruches und der

[1] DFV p 65 n 18. — [2] fr 125. — [3] fr 20.

Harmonie ihre tiefere Begründung findet. Wenn bei der Durchführung dieser Art Zahlenmystik sich Gefühle beteiligen, so sind es der Hauptsache nach nicht ethische, sondern ästhetische Stimmungen, welche den Ausbau beeinflussen. Die ganze pythagorische Lehre von der Metempsychose, mit der die ethische Auffassung des Weltgeschehens bei dem pessimistisch resignierten Anaximander die meisten Voraussetzungen gemein hatte, schrumpft bei Heraklit zu einer physiologischen Erörterung über die Abhängigkeit des Charakters von dem Feuchtigkeitsgehalt der Seele zusammen, deren Schicksale sich aus ihren Verdiensten eben nur insoferne ergeben, als auch diese Verdienste notwendige Folgen ihrer Trockenheit oder Feuchtigkeit sind. Zwar wohnt der Seele der Logos inne, der sich selbst mehrt, und der Weg zur Einsicht ist niemandem verschlossen: aber diese Art der moralischen Weltordnung ist doch schon der pythagorischen um die Einsicht voraus, daß die Tätigkeit der Seele von ihrer physischen Beschaffenheit abhängt.

Aus der starken und tiefen wechselseitigen Durchdringung von Physik und Mystik wird auch das schroffe Verhalten Heraklits gegenüber der volkstümlichen Mythologie und dem eigentlichen landläufigen Mystenwesen zu erklären sein. Schon bei Pythagoras sparte er nicht mit Tadel, noch weniger bei Homer und Hesiod oder dem nüchternen Xenophanes. Sein Denken entfernte sich aber noch mehr als von seinen Vorgängern von dem Volke. Daher ist es geradezu unbegreiflich, daß man darauf verfiel, gerade Heraklit aus den volkstümlichen Mysteriengedanken verstehen zu wollen. Über die Mysterien jener Zeit wissen wir sehr wenig und das, was uns vorliegt, läßt in diesen dunklen Bräuchen nicht all zu tiefe Symbolik vermuten. Den dunkeln Ephesier aus den noch dunkleren und mit Ort und Zeit so stark variierenden Mysterien erhellen, heißt Unverstandenes verständnislos behandeln. Nicht jede Mystik muß aus den Mysterien stammen. Heraklit selbst wendet sich mit voller Entrüstung gegen die ihm bekannten Mysterienkulte. Denn in unheiliger Weise findet die Einführung in die Weihen statt, wie sie bei den Leuten im Schwunge sind.[1] Und wenn es zum Beispiel nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's

[1] fr 14.

ein ganz schändliches Tun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Fastnacht feiern.[1] Auch mit den Heilmitteln[2] der Seele, die sie entsühnen sollen, ist es nichts. Sie reinigen sich von Blutschuld, indem sie sich neuerlich, nur anders, mit Blut besudeln, wie wenn einer, in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben bemerkte. Und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte, der eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen kennt.[3] Dieses will Heraklit eben erschließen. Damit steht er ganz außerhalb des dogmatischen Kreises der Mysten, denen er auch innerlich schon entfremdet ist.

Sein Zusammenhang mit den Mysterien ist eben kein direkter, sondern soweit seine Spekulation durch sie beeinflußt sein mag, durch Pythagoras vermittelt. Gerade der physikalische Teil seiner Lehren enthält den überzeugendsten Beweis, wie weit Heraklit über diese Voraussetzungen des Pythagoras hinausgelangt ist. Heraklit achtet viel mehr auf das Sinnenfällige. Das läßt ihn die astronomisch vollkommneren Ansichten des Pythagoras ignorieren und in rein spekulativer Hinsicht einen wichtigen Schritt nach vorwärts tun. Bei ihm treten die Gottheiten hinter den aus ihnen gewonnenen und daher mit anthropomorphen Bestandteilen belasteten Begriff des Stoffes zurück, dessen Wirken nicht mehr Elementargeister, sondern die sinnenfälligen Eigenschaften des gewählten Urstoffes, des Feuers, erklären.

Ähnlich wie bei Anaximenes kann man auch bei Heraklit die Einwirkung der sinnlichen Anschauung auf die Spekulation beobachten. Der Philosoph benützt die sinnenfälligen Eigenschaften des Feuers gewissermaßen als Ausdrucksmittel für seine Gedanken. Und noch mehr — auch die fundamentalen Probleme seines Systems stellt er metaphorisch durch seinen Grundstoff dar. Das Flackern der Flamme ist das Symbol für die Bewegung, ihr Aufleuchten und Verlöschen das für die periodischen Wandlungen, ihre bleibende Form deutet auf das ewig Beharrende, ihr Verzehren des Festen, die Waudlung des Körpers in Rauch beim Verbrennen, ist der Weg aufwärts, den das Emporflammen selbst

[1] fr 15. — [2] fr 68. — [3] fr 5.

veranschaulicht. Das Leuchten der Flamme und sein Gegensatz zum Finstern wiederholt die großen Gegensätze der Welt. Und auch am Gegensatz des Feuers selbst tritt die ewige Bewegung und Ruhe zutage. Auch das Wasser ist in Bewegung und was beharrt, ist der Fluß und nicht die Welle. Immer neue 5 Wellen fließen am Badenden vorbei, der Stoff wechselt ununterbrochen. Die Welt ist eine Flamme oder ein Strom, die Gegensätze fallen zusammen. Wer auf den Logos hinhört, ist weise, wenn er zugesteht, daß alles eins ist.[1] Der Lauf der Zeit schließt sich zum Kreis, an dem man mit den Augen sehen kann, wie der 10 Weg aufwärts und abwärts zusammenfallen. Auch bei den Tuchscherern kann man das sehen und bei den Töpfern, deren Scheibe sich dreht wie das All, in Ewigkeit.[2] Die friedliche Lyra und der kriegerische Bogen: das sind die beiden gegensätzlichen Zeichen für das Beharrende, und über beiden, den Gegensatz 15 vereinend, der Kreis als drittes, bei dem Anfang und Ende zusammentreffen in der großen Harmonie.

In diesen Bildern und Gleichnissen liegen Probleme und Theorien, welche die späteren Zeiten deutlich herausgearbeitet haben. Ihnen insgesamt, besonders aber dem Feuer, kommt eine 20 analoge Funktion zu, wie der Luft bei Anaximenes. Was noch nicht abstrakt gesagt und gedacht werden kann, wird in Symbolen geoffenbart. Wie den Anaximenes das Nachdenken über das kosmologisch gefaßte Schöpfungsproblem dazu bestimmt, in den Wandlungen der Luft die Veranschaulichung des Satzes ex nihilo 25 aliquid fit zu geben, half sich Heraklit über das ontogenetisch erschaute Schöpfungsproblem, über das Rätsel der Zeugung, durch die Lehre von den Wandlungen der Seele und vom Umschlagen des Lebens in Tod und des Todes in Leben, insbesondere aber durch das anschauliche Gleichnis vom Gerstentrank hinweg, in 30 dem ein ursachloses Geschehen sich einzustellen pflegt. Das kosmische Schöpfungsproblem war von Anaximenes auf die Entstehung des Stoffes bezogen worden: für Heraklit handelte es sich beim mikrokosmischen Schöpfungsproblem um die Entstehung der Bewegung, also um das, was wir heute Kraft und Ursache 35 nennen. Gegen Anaximenes müßte man sich durch das Gesetz von der Konstanz der Materie, gegen Heraklit durch das von der Konstanz der Energie schützen.

[1] fr 60. — [2] fr 59 DFV p 87 cap. 14, p 88 cap. 22.

Wenn man das Gleichnis vom Gerstentrank im gegebenen Zusammenhang anerkennt, drängt sich auch noch eine andere Bemerkung auf. Leben und Zeugen werden durch ein Bild veranschaulicht, welches für damalige Auffassung bloß eine äußerliche Analogie zwischen zwei vermeintlich wesentlich verschiedenen Vorgängen benützte. Niemand dachte daran, daß das Gären selbst ein Lebens- und Zeugungsprozeß von Mikroorganismen ist. Man hielt es für eine physikalische Erscheinung wie etwa das Kochen oder Frieren. Ebensowenig faßte man den Gerstentrank als organische Materie auf. Ihn zur Verdeutlichung des Zeugungsprozesses benützen, bedeutete für damals dasselbe, was für uns eine Reduktion der Vorgänge in der organischen Materie auf die in der anorganischen bedeuten würde. In gewissem Sinne schon Anaxagoras, ausgesprochener aber die Stoiker, haben die Theorie der Zeugung bei Heraklit aufgegriffen und umgekehrt: die geheimnisvolle Macht und Bildungskraft des Samens übertrugen sie auf das Geschehen im All. Ob eine solche Inversion auch schon bei Heraklit vorgebildet war, können wir, so wahrscheinlich es ist, nicht mehr entscheiden. Nur das ist zu beachten, daß sie als methodisches Gegenstück zum Sinn des Gerstentrank-Gleichnisses das Geschehen in der organischen Materie auf das in der anorganischen ins Kosmische übertrug.

Die übrigen Bilder des Systemes führen zu ähnlichen Problemen. In dem Feuer und dem Wasser, in der Flamme und dem Strom, in der Verkettung der Wege aufwärts und abwärts, kommt das Kausalproblem zum Ausdruck. Diesen Bildern stehen Lyra und Bogen und als drittes der Kreis, der Ring der Wiederkehr, also das Zeitproblem, gegenüber. Es ist von höchster Wichtigkeit, daß in Heraklits Bildersprache beide Probleme einander entgegengesetzt und der vergängliche Fluß in der beharrenden Zeit und der beharrende Stoff im ewigen Verfließen durch Thesis und Antithesis im Namen der obersten Gottheit, der Notwendigkeit, harmonisch aus Widersprüchen vereinigt sind. Die Notwendigkeit heißt die täglich Beharrende und bedeutet also auch die ewig Wandelnde, zwei widersprechende Namen und Bedeutungen, die im Logos zur Harmonie zusammenfallen.

Daraus ergibt sich, daß es ein Irrtum ist, auf Grund der Autorität Platons den Fluß der Dinge für die wichtigste und ausgeprägteste Lehre des Heraklit zu halten. Man übersah, daß

sie von Platon durchwegs mit Beziehung auf die heraklitische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erwähnt wird. Diese allerdings hat ausschließlich den Fluß der Dinge zur Grundlage.[1] Aber sie ist nicht der Abschluß des Systems, sondern sie beschäftigt sich bloß mit der Projektion des Makrokosmos in den 5 Mikrokosmos. Das Feste, im Wandel der Dinge ewig Beharrende, war die Form oder der Stoff, und die zweite Häfte der platonischen Lehre, in der die Materie als Trägerin der Formen eine so eigentümliche, schwer verständliche Rolle spielt, greift mithin nicht so ausschließlich bloß eleatisches Gedankeneigentum auf, wie man 10 gewöhnlich glaubt. Die Lehre vom wahrhaft Seienden und den Ideen wurzelt zum Teil auch im System des Heraklit. Daß Platon selbst lieber auf die Eleaten und vorzüglich auf Parmenides seine Lehre zurückführt, mag in zwei Umständen seine Ursache haben. Die Eleaten stellten ihm ein ausgebildeteres, antinomisch reich 15 gegliedertes und daher persönlich anregenderes Begriffssystem zur Verfügung, so daß Platon erst hiedurch sich über Heraklits Bilder hinweg zu den Problemen selbst fortgeführt sah. Noch fremder aber mußte sich Platon dem Heraklit fühlen, als er den rein eleatischen Gedanken von Parmenides rezipiert hatte, wirklich sei nur das 20 ewig Seiende und das Wandelbare komme an Wert ihm nicht gleich, das sei nur Trug und unverläßlicher Schein.

Bei Heraklit findet sich keine solche Bevorzugung der einen Hälfte der ihm geläufigen Realrepugnanzen. Er hat keinen Funken platonischer Metaphysik in sich. Sein Denken bewegt sich in 25 großen Anschauungen. Wo bei ihm Wertschätzungen auftreten, haben sie den Charakter einer Stufenleiter vom Unvollkommenen zum Vollkommenen oder den von der Identität des Gegensätzlichen. Auf beiden Wegen gelangt er zum Gipfel seines Systems, zum Begriff der Harmonie. Auch dieser ästhetische Begriff verweist 30 auf unmittelbares Erleben. In ihr äußert sich das Kausalproblem in seiner dritten Form: als Teleologie. Die Begriffe des Werkzeugs und des Mittels zeitigen den des Zweckes.

In den Gegensätzen liegt die Vollendung der Welt. Licht und Dunkel, Warm und Kalt, Trocken und Feucht, Gesund und 35 Krank, Angenehm und Unangenehm, Gut und Böse, Überfluß und Hunger, Ruhe und Mühsal sind Gegensätze. Krankheit macht

[1] cf Arist. de anima I. 2 405 a 27.

die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Mühe die Ruhe.[1] Aber auch umgekehrt macht Gesundheit die Krankheit unangenehm, Gutes das Übel, Sättigung den Hunger, Ruhe die Mühe. Was vom Teil gilt, gilt vom Ganzen: die Welt
5 wäre nicht vollkommen, wenn sie nicht unvollkommen wäre. Auch die schönste Weltordnuug ist wie ein aufs geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen.[2]

In den Stufen der Vollkommenheit liegt die Vollendung der Welt. Und es bestehen Stufen vom Vieh zum Menschen, vom
10 Knaben zum Mann, vom Mann zur Gottheit. Bei den Göttern ist alles schön und gut und gerecht. Nur die Menschen halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht.[3] Unzählige Mikrokosmen einem Makrokosmos nach ewigen Zahlenverhältnissen in Leben und Tod eingeordnet, haben ihre eigenen Gesetze und Verhängnisse. Und
15 doch nähren sich alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen; denn es gebietet so weit es will und genügt allem und siegt ob allem.[4]

IV.

Man darf nicht erstaunen, selbst in dem Großen der Werke
20 Gottes eine Vergänglichkeit zu verstatten. Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschränkten Natur in sich; es muß vergehen und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues hat durch die Vortrefflichkeit ihrer Errichtung eine Beständigkeit in sich, die unseren Begriffen
25 nach einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tausend, vielleicht Millionen Jahrhunderte sie nicht vernichten; allein weil die Eitelkeit, die an den endlichen Naturen haftet, beständig an ihrer Zerstörung arbeitet, so wird die Ewigkeit alle mögliche Perioden in sich halten, um durch einen allmählichen
30 Verfall den Zeitpunkt ihres Unterganges doch endlich herbei zu führen. Wenn eine systematische Verfassung durch die wesentliche Folge der Hinfälligkeit in großen Zeitläuften auch den allerkleinsten Teil, den man sich nur gedenken mag, dem Zustande ihrer Verwirrnng nähert: so muß in dem unendlichen Ablaufe der
35 Ewigkeit doch ein Zeitpunkt sein, da diese allmähliche Verminderung alle Bewegung erschöpft hat.

[1] fr 111. — [2] fr 124. — [3] fr 102. — [4] fr 114.

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verlust der Natur bedauren. Sie beweiset ihren Reichtum in einer Art von Verschwendung, welche, indem einige Teile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkom- 5 menheit unbeschadet erhält. Welch eine unzählige Menge Blumen und Insekten zerstört ein einziger kalter Tag; aber wie wenig vermisset man sie, unerachtet es herrliche Kunstwerke der Natur und Beweistümer der göttlichen Allmacht sind! An einem andern Orte wird dieser Abgang mit Überfluß wiederum 10 ersetzt. Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu sein scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiset, daß sie eben so reich, ebenso unerschöpft, in Hervorbringung des Trefflichsten unter den Creaturen, als des Geringschätzigsten ist, und daß selbst deren Untergang eine not- 15 wendige Schattierung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen ist, weil die Erzeugung derselben ihr nichts kostet. Die schädlichen Wirkungen der angesteckten Luft, die Erdbeben, die Überschwemmungen vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es scheint nicht, daß die Natur dadurch einigen Nachteil erlitten 20 habe. Auf gleiche Weise verlassen ganze Welten und Systeme den Schauplatz, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung ist groß genug, um eine Welt, oder eine Milchstraße von Welten gegen sie anzusehen, wie man eine Blume, oder ein Insekt in Vergleichung gegen die Erde ansieht. 25 Indessen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit ausziert, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geschäftig, den Zeug zur Bildung noch größerer Welten zu formen.

Laßt uns also unser Auge, an diese erschreckliche Umstürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung ge- 30 wöhnen und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen. Und in der Tat ist dem Reichtume der Natur nichts anständiger als dieses. Denn wenn ein Weltsystem in der langen Folge seiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erschöpft, die seine Einrichtung fassen kann, wenn es nun ein überflüssiges Glied in der Kette 35 der Wesen geworden: so ist nichts geziemender, als daß es in dem Schauspiele der ablaufenden Veränderungen des Universi die letzte Rolle spielt, die jedem endlichen Dinge gebührt, nämlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage.

Es scheint, daß dieses den Welten, so wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewissen Gesetze unterworfen sei, dessen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anständigkeit gibt. Nach demselben hebt es bei den Weltkörpern an, die sich dem Mittelpunkte des Weltalls am nächsten befinden, so wie die Erzeugung und Bildung neben diesem Centro zuerst angefangen: von da breitet sich das Verderben und die Zerstörung nach und nach in die weiteren Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurück gelegt hat, durch einen allmählichen Verfall der Bewegungen zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. Andererseits ist die Natur auf der entgegengesetzten Grenze der ausgebildeten Welt unablässig beschäftigt, aus dem rohen Zeuge der zerstreueten Elemente Welten zu bilden, und indem sie an der einen Seite neben dem Mittelpunkte veraltet, so ist sie auf der andern jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet sich diesemnach zwischen den Ruinen der zerstörten und zwischen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beschränkt, und wenn man, wie es wahrscheinlich ist, sich vorstellt, daß eine schon zur Vollkommenheit gediehene Welt eine längere Zeit dauren könne, als sie bedurft hat, gebildet zu werden, so wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Universi dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz lassen, die eben so wahrscheinlich, als der Verfassung der göttlichen Werke wohlanständig ist, so wird die Zufriedenheit, welche eine solche Abschilderung der Veränderungen der Natur erregt, bis zum höchsten Grade des Wohlgefallens erhoben. Kann man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war, sich aus dem Chaos in eine regelmäßige Ordnung und in ein geschicktes System zu setzen, sei ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darin sie die Verminderung ihrer Bewegungen versenket hat, sich wiederum ebenso leicht herzustellen und die erste Verbindung zu erneuren? Können die Fäden, welche den Stoff der zerstreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem sie der Stillstand der Maschine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wiederum in Wirksamkeit gesetzt werden und sich nach eben denselben allgemeinen Regeln zur Übereinstimmung einschränken, wodurch die ursprüngliche Bildung zu Wege gebracht worden

ist? Man wird nicht lange Bedenken tragen, dieses zuzugeben, wenn man erwägt, daß, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufsbewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Kometen insgesammt auf die Sonne niedergestürzt hat, dieser ihre Glut einen unermeßlichen Zuwachs durch die Vermischung so vieler und großer Klumpen bekommen muß, vornehmlich da die entfernten Kugeln des Sonnensystems, unserer vorher erwiesenen Theorie zufolge, den leichtesten und im Feuer wirksamsten Stoff der ganzen Natur in sich enthalten. Dieses durch neue Nahrung und die flüchtigste Materie in die größte Heftigkeit versetze Feuer, wird ohne Zweifel nicht allein alles wiederum in die kleinsten Elemente auflösen, sondern auch dieselben in dieser Art mit einer der Hitze gemäßen Ausdehnungskraft und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerstand des Mittelraums geschwächet wird, in dieselben weiten Räume wiederum ausbreiten und zerstreuen, welche sie vor der ersten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Zentralfeuers durch eine beinahe gänzliche Zerstreuung ihrer Masse gedämpft worden, durch Verbindung der Attraktions- und Zurückstoßungskräfte die alten Zeugungen und systematisch beziehende Bewegungen mit nicht minderer Regelmäßigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzustellen. Wenn denn ein besonderes Planetensystem auf diese Weise in Verfall geraten und durch wesentliche Kräfte sich daraus wiederum hergestellt hat, wenn es wohl gar dieses Spiel mehr wie einmal wiederholt: so wird endlich die Periode herannahen, die auf gleiche Weise das große System, darin die Fixsterne Glieder sind, durch den Verfall ihrer Bewegungen in einem Chaos versammlen wird. Man wird hier noch weniger zweifeln, daß die Vereinigung einer so unendlichen Menge Feuerschätze, als diese brennenden Sonnen sind, zusamt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Massen durch die unnennbare Glut aufgelöset, in den alten Raum ihrer Bildungssphäre zerstreuen und daselbst die Materialien zu neuen Bildungen durch dieselbe mechanische Gesetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Systemen kann belebt werden. Wenn wir dann diesem Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und der Räume hindurch folgen: wenn man siehet, wie sie sogar in der Gegend, da sie verfällt und ver-

altet, an neuen Auftritten unerschöpft und auf der anderen Grenze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit stetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortschreitet, um die Ewigkeit sowohl, als alle Räume
5 mit ihren Wundern zu füllen: so versenket sich der Geist, der alles dieses überdenkt, in ein tiefes Erstaunen; aber annoch mit diesem so großen Gegenstande unzufrieden, dessen Vergänglichkeit die Seele nicht genugsam zufriedenstellen kann, wünschet er dasjenige Wesen von nahem kennen zu lernen, dessen Verstand,
10 dessen Größe die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesammte Natur gleichsam als aus einem Mittelpunkte ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele sogar ihr eigen Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, daß sie noch alle diese Veränderungen überleben soll, sie kann zu sich selber
15 sagen, was der philosophische Dichter von der Ewigkeit sagt:

Wenn denn ein zweites Nichts wird diese Welt begraben,
Wenn von dem Alles selbst nichts bleibet als die Stelle:
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird seinen Lauf vollendet haben:
20 Wirst du so jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit
Gleich ewig künftig sein, wie heut.

Der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten,
25 ja sogar die Tiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muß überhaupt um desto leichterer und feinerer Art und die Elastizität der Fasern sammt der vorteilhaften Anlage ihres Baues, um desto vollkommener sein nach dem Maße, als sie weiter von der Sonne abstehen.
30 Die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äußerlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Voll-
35 kommenheit steht unter einer gewissen Regel, nach welcher dieselben, nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden.

Die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl, als der materialischen in den Planeten von dem Merkur an bis zum Saturn,

oder vielleicht noch über ihm (wofern noch andere Planeten sind), steht in einer richtigen Gradenfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wächst und schreitet fort.

Eben dieselben allgemeinen Bewegungsgesetze, die den obersten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpunkte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltsystem angewiesen haben, haben sie dadurch zugleich in die vortheilhafteste Verfassung gesetzt, ihre Bildungen am weitesten von dem Beziehungspunkte der groben Materie und zwar mit größerer Freiheit anzustellen; sie haben sie aber auch zugleich in ein regelmäßiges Verhältnis zu dem Einflusse der Wärme versetzt, welche sich nach gleichem Gesetze aus eben dem Mittelpunkte ausbreitet. Da nun eben diese Bestimmungen es sind, welche die Bildung der Weltkörper in diesen entfernten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängenden Bewegungen schneller und, kurz zu sagen, das System wohlanständiger gemacht haben, da endlich die geistigen Wesen eine notwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die sie persönlich verbunden sind: so ist kein Wunder, daß die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zusammenhange der Ursache und aus gleichen Gründen bewirkt worden. Diese Übereinstimmung ist also bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letzteren Wesen durch ein gleiches Prinzipium in die allgemeine Verfassung der materialischen Natur eingeflochten worden: so wird die Geisterwelt aus eben den Ursachen in den entfernten Sphären vollkommener sein, weswegen es die körperliche ist.

So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht.

Wir haben die bisherigen Mutmaßungen treulich an dem Leitfaden der physischen Verhältnisse fortgeführt, welcher sie auf dem Pfade einer vernünftigen Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wollen wir uns noch eine Ausschweifung aus diesem Gleise in das Feld der Phantasie erlauben? Wer zeigt uns die Grenze, wo die gegründete Wahrscheinlichkeit aufhört und die willkürlichen Erdichtungen anheben? Wer ist so kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrschaft auch in den andern Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daselbst aufgeschlagen?

Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister.

5 In der That, wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden sein Gemüt erfüllt hat: so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das ver-
10 borgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen gibt, die, unerachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegen-
15 stand sie anlocken kann, dennoch im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer
20 Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervorteilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!

Zu Pythagoras.

Die Geschichte will Tatsachen, die der Philosophie fest überlieferte Lehren ihrer Darstellung zu Grunde legen. Auf beides muß bei Pythagoras verzichtet werden. „Da es keine Schriften des Pythagoras gab und überhaupt vor Philolaos' Zeit nur mündliche Tradition der eigentlichen Schule bestand, so gibt es hier keine Doxographie. Die Biographie muß sich im ganzen bei der früh beginnenden Legendenbildung auf die ältesten Zeugnisse bis Aristoteles und dessen Schule (mit Auswahl) beschränken." (DFV p. 26.) Aber selbst in diesem reduzierten biographischen Materiale sind noch deutlich mythologische Züge nachweisbar. Geradezu gefährlich wird aber die Überfülle mythischer Bilder und Vorstellungsweisen in den angeblich auf den Meister selbst zurückgehenden Lehren. So müssen wir uns die Frage vorlegen: In welchem Sinne kann aus den gesichteten Pythagorasquellen ein Einblick in die ursprüngliche Lehre des Stifters der Schule gewonnen werden?

Die Antwort muß sich nach der mythologischen Charakteristik der Pythagoraslegenden richten. Wären sie ersichtlich Gebilde jüngerer und jüngster Zeit, dann dürften wir nicht zögern, sie als wertlos außer Acht zu lassen. Sind sie aber alt und voll vorpythagorischer Züge, dann besitzen sie offenbar einen großen Quellenwert, der nur noch eben genau abgeschätzt werden muß. Nun knüpfen in der Tat die meisten dieser „Legenden" an mythologische Vorstellungen des Pherekydes, des Lehrers des Pythagoras, an, wie in den folgenden Anmerkungen zu unserer Darstellung ins Detail hinein gezeigt wird. (Siehe: Anm. zu S. 3, Z. 33, Aithalides.) Wir können also alle diese Nachrichten nicht einfach als wertlos bei Seite lassen, sondern müssen trachten, sie zu würdigen.

Zu diesem Zwecke sind zwei Erscheinungen zu beachten. Erstens: Das Symbol wird den Späteren Ereignis, das anschauliche Bild Tatsache, die Parabel Geschichte, das Verständnis für den Sinn verblaßt. Zweitens: Jüngere Gedanken werden in das Alte eingeflochten, innig damit verschmolzen, zu neuen, geläufigen Symbolen übergeführt. Durch beide Erscheinungen wird das mythologische Gedächtnis des Volkes beeinträchtigt. Sie lassen sich durch die Analogie eines geläufigen, in gewissem Sinn inversen Vorganges bei der Reproduktion der Erinnerungsbilder des Einzelnen, durch das Ausfallen von Details, das Verschmelzen mit anderwärts Erlebtem, durch das Vorherrschen des deutlichen Neuen gegenüber dem undeutlicheren Alten, veranschaulichen.

Die Korrektur und Kontrolle der in der Pythagoras-Legende festgehaltenen Gedanken ist auf Grund der beiden angegebenen Erscheinungen verhältnismäßig leichter möglich als sonst, weil die meisten unserem Philo-

sophen zugehörigen Lehren mit den bald hernach schriftlich fixierten und wenigstens in einigen Bruchstücken durch verläßliche Doxographie überlieferten. aus der Schule hervorgegangenen größeren Systemen verglichen werden können. Hier haben wir einen Maßstab aus historischer Zeit in Händen, von dem das Legendenhafte nicht so weit entfernt ist, als daß sich keine Schlüsse mehr darauf ziehen ließen. In jenen späteren Systemen ist vieles enthalten, das wir nur aus einem hypothetisch angenommenen System des Meisters verstehen können, wenn wir nicht ein historisches facit saltus annehmen wollen.

Versuchen wir, den Pfad der Umwandlung von Symbolen in Tatsachen nach rückwärts zu verfolgen, so werden aus den Legenden Lehren und wie weit wir hier in der Symboldeutung gehen dürfen, ergibt sich aus den uns auch anderweitig erhaltenen Symbolen, vor allem aus der Vergleichung des Pythagoras mit seinem Lehrer Pherekydes. An diesem sehen wir, durch welche Gleichnisse Pythagoras selbst etwa seine Gedanken ausdrücken konnte. Die Geschichte von Aithalides und seinen Metempsychosen ist ein solches Gleichnis, welches, als Tatsache erzählt, symbolisch zu nehmen war. Sie ist eine Parabel. Auch viele der später hinzugefügten Wunder scheinen auf solche Parabeln zurückzugehen, so in einer vielleicht noch durchblickbaren Weise das Wunder beim Durchschreiten des Flusses Kosa. In anderen Fällen aber kommt nur mehr die für die Lehre selbst charakteristische Stimmung der Bewunderung und Wundersucht zum Ausdrucke. In ihnen liegt noch das Milieu. Gerade in diesem Sinne sind solche Überlieferungen, wo sie alt sind, interessant.

Gestattet man noch die Verbindung der auf beiden Wegen erhaltenen Ergebnisse zu dem psychologisch verständlichen Ausdruck einer großen Persönlichkeit. so wird man das System des Pythagoras langsam aus seinen Trümmern sich erheben sehen. Aber man stelle es sich nicht zu philosophisch, zu naturphilosophisch, zu jonisch vor. Pythagoras hat nichts geschrieben. sondern nur gelehrt. nach seiner Lehre gelebt. Seine Schüler mußten ihn nicht nur aus seinen Reden. sondern auch aus seinem Tuen verstehen lernen. die Worte waren nur Gleichnisse. Ein großes Gebäude von systematisch aneinander gereihten Gleichnissen scheint seine Lehre gewesen zu sein. Daß sie in ihrem Aufbaue selbst nach Zahlenverhältnissen gegliedert war, ist um so wahrscheinlicher, als schon Pherekydes eine nach fünf Weltwinkeln eingeteilte Theogonie verfaßt hat. Im Stile eines solchen kunstvollen und oft auch künstlichen Gebäudes möchte mir das System des Pythagoras erst recht einfach und dorisch vorkommen.

Natürlich können wir in keiner Hinsicht hoffen, diesen Monumentalbau jemals auch nur seinen Umrissen nach wieder herzustellen. Aber die von ihm uns bekannten, für ihn typischen Verhältnisse der Symmetrie dürfen wir gewiß als heuristische Prinzipien ausnützen. Wir dürfen nichts aufnehmen, was nicht in diese Architektonik paßt. So war es denn eine der Hauptbestrebungen der Darstellung des Systemes. was wir von Pythagoras wissen, in seinem eigenen Stile zu bringen und in den fünf mal zehn einander entsprechenden Begriffen den Entwurf eines stilgerechten Grundrisses auch auf die Gefahr hin zu wagen. daß das eine oder das andere Glied irrtümlich in

das Schema aufgenommen wäre. Was zur Rechtfertigung des so ausgesonderten und verarbeiteten Materiales zu sagen ist, ergab sich gelegentlich der theoretisch-philosophischen Würdigung der Lehre des Pythagoras.

I.

S. 9, Z. 11. Kosa] Nach Usener, Sintflutsagen, p. 167 ff und 187 ff, sind Herakles (oder der h. Christophoros), der ein Götterkind durch die Fluten trägt, und Hermes, der den Kaben auf den Armen hält, Parallelfiguren, denen der „Ferge" zu Grunde liegt, „der den Heros über den Götterstrom ins Land der Seligen trägt" (p. 191). Pythagoras gab sich selbst als Sohn des Hermes aus und es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß die wunderbare Durchschreitung des Flusses Kosa (dessen Namen vielleicht auf *κάζω* und Kadmos, die bekannte Nebenform des Hermes, hinweist) in Hinblick auf symbolische Hermesmythen der Pythagoräer gedichtet wurde. In der uns erhaltenen Überlieferung kommt zwar vom Götterknaben nichts vor: daß aber der Gott des Flusses Kosa, also wohl Hermes selbst, seinen Sohn begrüßt, deutet auf den anschaulichen Grundstock dieses Mythos hin, den wir auch sonst von Pythagoras verwertet finden, nur daß an die Stelle des Hermes wiederholt, ihm gleichwertig, Apollon tritt.

S. 9, Z. 18. Schenkel] Die Vertilgung giftiger Schlangen, die Fernhaltung von Seuchen sind Funktionen des Apollon. Der goldene Schenkel, der unter dem dunklen Gewande zum Vorscheine kommt, könnte ein Bild für die am finsteren Horizont aufgehende Sonne sein.

S. 9, Z. 22. Aithalides] Aithalides ist eine von Pherekydes übernommene Figur (DFV p. 509 fr 8). Pherekydes nahm fünf Welten und fünf Welträume an, nach denen er seine Theogonie gliederte (DFV p. 507 n 8 cf ibid p. 507, 13). Ihr liegt eine Dreizahl ursprünglicher Wesen (Zeus, Kronos, Chtonie DFV p. 508 fr. 1) zu Grunde. Die Elemente der pythagorischen Zahlenmystik sind angedeutet. Bei Pherekydes gab es, soviel man sehen kann, kein Chaos. Aber die Gestalt des Aithalides und sein Vater Hermes scheinen der symbolische Ausdruck des Chaos und des aus ihm entspringenden Phanes der orphischen Theogonie zu sein. Sobald Pherekydes dem Chaos in seiner Theogonie keine Stellung zuzuweisen vermochte, lag die Umgestaltung dieses für jede symbolisierende Kosmologie so wichtigen Begriffes in eine konkrete Götterfigur sehr nahe. So nehme ich also den Gedanken der vorangehenden Bemerkung auf und vermute in Hermes-Kadmos den Ersatz für das orphische Chaos, in Aithalides den Vorläufer des Phanes. Das zwischen beiden liegende Weltei konnte hierbei natürlich nicht in diesen Zusammenhang eingehen. Die fünf Metempsychosen des Aithalides lassen ebenfalls den Einfluß der von Pherekydes hochbewerteten Fünfzahl erkennen. Und auch darüber wird jetzt (trotz Rhode, Psyche[3] II, 419, der den Ausdruck bei Diogenes möglicherweise für ungenau hält und die fünf Geburten des Pythagoras dem Heraclides Ponticus ausschließlich zur Last legt) wohl kein Zweifel bestehen können, daß schon Pherekydes den Mythos zur Darstellung der Lehre von der Metempsychose verwendet hat (Suidas s. v. Pherekydes DFV p. 507, 10). Pythagoras wich allem Anscheine nach hauptsächlich in der Beziehung des Hermes auf den apollinischen Sagenkreis von seinem Lehrer ab.

S. 10, Z. 6. Euphorbos] Die spätorphischen Lithika, in denen 431 ff Euphorbos durch den *σιδηρίτης* gegen Schlangenbiss gefeit im idäischen

Gebirge furchtlos jagt, deuten auf Beziehungen des Euphorbos zu Apollon Smintheus, respektive Saurokter. Wichtig ist der Kampf zwischen Euphorbos und Menelaos vor Ilion und der Zug, daß Menelaos seinen Schild im Heiligtum des Apollon aufhängt. Aus dem Namen des Menelaos wird sich ein Zusammenhang mit dem Fischer Pyrrhon ergeben.

S. 10, Z. 1. Hermotimos] In dem Schild wird ein dem Becher, Dreifuß, der Truhe u. s. w. äquivalentes Bild des Apollonmythos zu erkennen sein. Der Name Hermotimos deutet zwar auf Hermes, aber viel weniger noch als bei Euphorbos sind wir hier über die Sagen orientiert, in die dieser Heros verflochten war. Vielleicht hängt Hermostinos mit dem noch so wenig aufgeklärten Hermos (vgl. Rochers mythologisches Lexikon unter diesem Worte) susammen.

S. 10, Z. 14. Pyrrhon] Der delische Fischer Pyrrhon, eine ganz unbekannte Figur, nimmt uns als Vorstufe vor Pythagoras Wunder. Aber der Name Pyrrhon deutet auf die Deukalion-Sage, in der der Pyrrha auch öfters ein Pyrrhon gegenübergestanden zu sein scheint (Usener a. a. O., p. 75). Jetzt erinnere man sich an die Bedeutung der Fischer in den Apollonmythen. Sie ziehen ein Götterbild (z. B. Usener a. a. O., p. 105) oder einen goldenen Dreifuß (cf die Sage von den sieben Weisen bei Harro Wulf. de fabellis cum collegii septem sapientium memoria conjunctis quaestiones criticae. Halis Saxonum 1896, insbes. p. 13, sub i) aus dem Meere. Einen von Hephaistos verfertigten goldenen Dreifuß soll Helena nach einem alten Orakelspruch (cf Wulf, a. a. O., p. 18. sub 11) ins Meer versenkt haben. Helena. das Weib des Menelaos, der den Euphorbos tötete. Wenn wir irgend eine Vermutung über den Inhalt des Orakels aussprechen wollen. so kann es nur die sein, daß der Dreifuß aus dem Meere heraus in die Hände des zu Pyrrhon gewordenen Euphorbos und durch diesen in das Heiligtum des Apollon gelangen sollte. Aithalides (gleich dem späteren Phanes). der Leuchtende. wurde von Pyrrhon in der symbolischen Form des goldenen Dreifußes seinem Vater wiedergegeben. — Der Knabe des Bathykles. Thyrion mit Namen, der (Wulf. a. a. O., p. 12, sub. c) den Dreifuß von einem Weisen zum andern trug, scheint eine Nebenform des Eurypylos (Usener, a. a. O.. p. 104 ff), des „Torwartes" zu sein. dessen Kult in Kos (Usener. a. a. O., p. 104, Anm. 2) es vielleicht erklärt, daß nach anderen Versionen koische Fischer den Dreifuß ans Land brachten, um den dann die Lebedier (λέβης, das Becken) mit ihnen stritten. Pherekydes kennt neben „Buchten", „Gruben", „Höhlen". auch „Türen" und „Pforten", als Symbole für die Wandlungen der Seele.

S. 11, Z. 14. Rotbart] Der griechische Name τρίγλη verweist auf die der Hekate heilige Dreizahl.

S. 11, Z. 15. Eier] Die auch bei Empedokles (Act. II, 31, 4. DFV, p. 169. n. 50) wohl in Anschluß an Pythagoras festgehaltene Ei-. resp. Kugelform des Weltalls deutet darauf hin, daß Pythagoras außer von Pherekydes auch noch von den Orphikern, bei denen das Weltei bekanntlich eine große Rolle spielte, beeinflußt gewesen sein konnte. So jung auch möglicherweise die Figur des orphischen Planes sein mag (vgl. zum Stand der Frage O. Kern. de Orphei ceterorumque theogoniis, Berolini 1888, p. 22 ff und p. 35). so wenig kann gezweifelt werden, daß das Weltei eines der ältesten orphischen Bilder gewesen sein dürfte, durch welches das Schöpfungsproblem unmittelbar veranschaulicht werden sollte. In ihm liegt nicht nur die Vorstellung von einer vollkommenen, allseitig gerundeten Form der Welt, sondern auch

der Gedanke, das Werden des Makrokosmos durch die Analogie des Werdens eines Mikrokosmos zu erfassen. Man vergleiche später das Bild vom Gerstentranke bei Heraklit, in welchem der inverse Gedanke niedergelegt ist. Dort wird aus dem nach damaliger Vorstellung anorganischen Geschehen in dem gährenden Tranke der Kreislauf im Weltall erklärt: hier in diesen wohl beträchtlich älteren Vorstellungen wird umgekehrt durch ein dem Gebiete des Organischen entnommenes Gleichnis. des Ei. die Entstehung der als Kosmos aufgefaßten Welt erläutert. Es ist wichtig. sich in diesem Zusammenhange zu vergegenwärtigen, wie nahe noch Pythagoras dem orphischen Gedanken steht und wie weit Heraklit von ihnen schon entfernt ist. ja wie er zu ihnen bereits in gewissem Sinne in einem ausgesprochenen Gegensatz steht.

S. 13, Z. 1. Aphrodite] Was Pherekydes Chtonie. die dritte weibliche, neben den beiden anderen männlichen Urgottheiten nennt, könnte leichtlich mit der einzigen weiblichen Gottheit unter den Planetengöttern des Pythagoras in naher Beziehung stehen. Die strenge paarweise Anordnung der Rand- und Mittelglieder der pythagorischen Gruppen ließe uns statt der Aphrodite als Gegenstück zu Zeus seine Gemahlin Hera vermuten. Eine innigere Beziehung zum Herakult ist gerade bei dem Samier Pythagoras zu erwarten. Nicht nur für Aphrodite, sondern auch für Hera sind chtonische Funktionen nachgewiesen. Es wäre dann anzunehmen. daß erst später die ursprüngliche Hera des Pythagoras in der Schule durch Aphrodite ersetzt wurde. So ließe es sich auch verstehen, daß zwar Pythagoras als erster die Vereinigung von Morgen- und Abendstern bei den Griechen vorgenommen haben soll, daß aber gleichwohl dem Dichter Ibykos die Erfindung und poetische Verwendung des Namens Aphrodite zugeschrieben wird. Dann hätte eben Ibykos an die Stelle der Hera die Aphrodite eingesetzt.

S. 13, Z. 3. Welträume] Die Fünfergruppe läßt sich quellenmäßig nicht belegen. Daß sie existiert habe, ergibt sich als wahrscheinlich, da für Pherekydes die Annahme von fünf Welträumen verbürgt ist. Welcher Art die fünf Welträume des Pherekydes gewesen seien, wissen wir nicht; aber für Pythagoras brauchen wir bloß einen Blick auf die Reihenfolge der Schichten in seinem Weltsystem zu werfen, um genau in der eingehaltenen Ordnung alle angeführten fünf Regionen zu erkennen.

S. 14, Z. 34. Physik] Die Stelle des Jamblich (in vit. 141. p. 100, 19. Pist.) redet von einer ursprünglichen Dreiteilung der Wissenschaften bei Pythagoras. Aber die. welche Jamblich gibt. nämlich Arithmetik. Geometrie, Musik, würde Astronomie wie Physik (den Inbegriff damaliger Philosophie) aus der Zahl der pythagorischen Wissenschaften ausschalten. Die gegebene Einteilung sucht aus dieser sachlichen Erwägung heraus eine sachlichere Gliederung der pythagorischen Wissenschaftslehre zu bieten.

S. 15, Z. 8. Gerechtigkeit] Das pythagorische Gleichnis. man solle das Gleichgewicht nicht überschreiten *(ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν)*, wird von Porph. vit. Pyth. 42 dahin gedeutet, man solle sich nicht zu bereichern trachten. In den Theologumena arithm. (ed. Ast, Lpz. 1830) p. 30f wird aber *ζυγόν* mit *δικαιοσύνη* identifiziert, die Form des E in Delphi. das seinem Zahlenwerte nach fünf gibt, mit der Wage verglichen und angeblich nach Pythagoras selbst die Gerechtigkeit der Fünfzahl zugeteilt. Demgegenüber klingt das Apophthegma des Pittakos bei Diog. L. I., 77 viel echter pythagorisch. Es lautet: *Πίττακος ὑπὸ Κροίσου (*sc. *ἐρωτηθείς)· τίς*

ἀρχὴ μεγίστη; ἡ τοῦ ποικίλου, ἔφη, ξύλου [hölzerne Inschrifttafel. auf welcher das E zu Delphi angebracht war. Vgl. W. H. Roscher, Weiteres über das E zu Delphi und die übrigen *γράμματα δελφικά*, Philologus LX, 84]. *σημαίνων τὸν νόμον.* Die Fünfzahl als *ἀρχή* ist ganz pythagorisch; auch gegen die Zuweisung des Gesetzes zur Fünfzahl wußte ich nichts zu sagen. wenn mir auch sonstige Belege für diesen Gedanken nicht bekannt sind. Auf Grund dieser Stelle erklärt sich dann die irrtümliche Gleichstellung der Fünfzahl mit der Gerechtigkeit in den Theolog. arithm., die einfach statt *νόμος δικαιοσύνη* setzten. Das *ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν* wäre dann dem Sinne nach gleich dem *στέφανον μὴ τίλλειν* (Arist. fr. ed. Rose, p. 1512, Z. 1), in dem ebenfalls *στέφανος* gleich *νόμος* steht. Der *νόμος* ist als Wage, durch welche eine gleichmäßige Verteilung der Rechtsgüter verbürgt erscheint, gedacht. Das Walten der Gerechtigkeit hängt von ihm ab. Die Fünfzahl steht über der Vierzahl. (Vgl. S. 23.)

II.

S. 17, Z. 2. Vaterstadt] Biographische Daten über die samische Periode des Pythagoras siehe unter Heraklit III (S. 52 ff).

S. 17, Z. 5. Syros] Gomperz, griech. Denker, I., S. 430, sucht den Zusammenhang des Pythagoras mit Pherekydes in Abrede zu stellen.

S. 17, Z. 21. entvölkert] Die fabelhaften Zahlen der Truppen der Sybariten und Krotoniaten (300.000 = 10×30.000, wobei 30.000 die Zahl der Jahre ist, welche die Seele nach Empedokles zu wandern hat, um alle Tierformen zu durchlaufen), das Verhältnis 3 : 1 zwischen den kriegführenden Parteien, das Motiv der Schutzflehenden, der heraklesgleiche Milon, der seinen siebenten Kampf siegreich durchficht, und der Sieg des guten Prinzipes über das böse, sind mystische Gebilde, bei deren Zustandekommen vielleicht Details der Theomachia des Pherekydes, in der Kronos und Ophioneus am Gestade des Ogenos-Flusses um den Besitz des Himmels kämpften, vorbildlich mitgewirkt haben könnten.

S. 17, Z. 25. Delphi] Beziehungen des Pythagoras zu Delphi, insbesondere zu den *γράμματα δελφικά* ergaben sich auch oben in Anm. zu S. 15, Z. 18, Gerechtigkeit.

S. 18, Z. 5. verpflichtet] Eine Sonderung der Lehre in exoterische und esoterische scheint mir gegenwärtig nicht durchführbar. Was Männer wie Oinopides von Chios oder Hippasos von Metapont als echt esoterische Lehre des Pythagoras verraten haben sollen. ist in den übrigen Berichten durchaus nicht als besonders tiefe oder letzte Weisheit dargestellt. Insbesondere für uns aber, die wir nicht mehr entscheiden können, worin sich Pythagoras gegen die volkstümlichen Anschauungen abschließen wollte, und die wir viel mehr als an seine ganz subjektiven Scheidungen zwischen geheim und profan, an seine Symbole selbst anzuknüpfen haben, verliert diese Sonderung so gut wie jeden Wert. Zwar wird dort, wo wir seine Symbole erst deuten müssen. oft esoterische Lehre vorliegen; aber auch zweifelsohne exoterische, wie sich an der Fülle der Speiseverbote zeigt. Und auch umgekehrt sind ganz klare Dinge, wie etwa die geometrischen Eigenschaften des Pentagondodekaeders, allem Anscheine nach esoterisch behandelt worden. Daraus scheint mir hervorzugehen. daß der Grad der Leichtigkeit. mit welcher wir heute die Symbole von damals verstehen und der Wert, den wir ihnen zuerkennen. natürlich nicht der Maßstab für die Unterscheidung in esoterisch und exoterisch sein kann. So lange uns die Quellen

hierüber nicht ausführlich aufklären, bleiben uns nur unfruchtbare Vermutungen übrig. Dem Bedenken, wir könnten durch Vernachlässigung dieser Unterschiede exoterische und esoterische Formen desselben Gedankens als gesonderte Lehren ansprechen, begegnen wir am besten, wenn wir daran erinnern, daß solche verschiedene Formen desselben Gedankens erfahrungsmäßig immer einen inneren Zusammenhang aufweisen. Wo dieser gefunden ist, kommt das System zu seinem Recht; wo man keinen finden kann, verliert es noch nichts.

S. 18, Z. 14. Tod] Auch der Flammentod ist ein sagenhaftes Motiv der Pythagoraslegende. Erst als man seine symbolische Bedeutung, die Epiphanie des Lichtgottes Aithalides, nicht mehr verstand, fühlte man in der Schule das Bedürfnis, den der Zukunft kundigen Pythagoras die Anschläge des Kylon ahnen zu lassen und ihn vor der Katastrophe zu entfernen.

III.

S. 20, Z. 20. nicht] Vgl. A. Meinong in den Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Lpz. 1904, S. 8. über das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein.

S. 21, Z. 13. Ibykos] Vgl. Anm. zu S. 13, Z. 1, Aphrodite.

S. 21, Z. 24. Zersetzung] Ausführlicheres hierüber unter Heraklit III (S. 70 f).

S. 24, Z. 18. haben] Über eine volkstümliche Antizipation (oder Verwertung?) dieser astronomischen Einsichten, in der der Mond und die Planeten selbstleuchtend gedacht waren, nämlich über das thebanische Daphnephorenfest, vgl. Heraklit III (S. 71).

S. 26, Z. 25. Stoff] Aristoteles soll in seiner Schrift über die Pythagoräer gesagt haben, Pythagoras habe die Materie „das Andere" genannt, weil sie fließt und sich verändert. So ist sie also das Bleibende im Wechsel der Dinge, das Wesen, das sich in immer neuen Formen offenbart.

Zu Herakleitos.

A. Quellen.

I. Fragmente.

Die Zusammenstellung der Heraklit-Fragmente wurde nicht mit Rücksicht auf irgend eine Ausdeutung seines Systems vorgenommen. Wer sich mit diesem Philosophen zu beschäftigen beginnt, muß sich zuerst mit dem Persönlichen an seinen Aussprüchen abfinden. Die Mehrzahl moderner Leser empfindet, soviel ich beobachten konnte, sogar noch viele dieser Sätze als rein persönlich, welche allem Anscheine nach ganz und gar systematisch gemeint waren. Wer würde ohne eingehendes Studium des Übrigen in dem isolierten Satz: „Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende" zusammen mit der Sentenz „Die Wachen haben eine gemeinsame Welt" mehr suchen als eine Aufforderung zu bewußter Tätigkeit? „Allen Menschen ist es gegeben, sich selbst zu erkennen und klug zu sein", sagt Heraklit und wir haben, zuerst wenigstens, den Eindruck, einen optimistisch-rationalistischen Moralphilosophen zu hören. Hierdurch werden manche Aussprüche, die nicht gerade ihre Kraft aus Invektiven ziehen, zumeist platt und treten mit anderen. durch tiefe Dunkelheit von ihnen verschiedenen, in merkwürdigen Kontrast. Auch bei diesen aber deuten wir zunächst immer, gemäß dem uns Geläufigeren. falsch. Wie mancher wird den sonderbaren Satz: „Tod ist alles, was wir im Wachen sehen!" schon zu verstehen glauben, wenn er eine dämmernde pessimistische Grundstimmung über die Vergänglichkeit menschlicher Dinge zu empfinden beginnt. Sie ist uns eben geläufiger als die grandiose Übertragung des Begriffes vom Tode auf den gesamten Wandel der Formen im Weltall, also auch auf das anorganische Geschehen. Heraklit ist durchaus nicht so modern wie die in ihn hineingetragenen Gedanken. Es scheint dies darauf zu beruhen, daß die Mystik von damals Klarheit kannte, während die von heute, wo immer man zu ihrem Verständnis vordringen will, zeigt. daß sie sich mit Unklarheit begnügt.

Dieser typische Wandel der Dunkelheit in Klarheit. des Platten in Bedeutungsvolles, unter stätigem Einfluß von Seiten des Persönlichen, darf durch keine Anordnung der Fragmente unterdrückt werden. Ganz im Gegenteil war die Absicht der Zusammenstellung, ihn zu fördern und in bestimmte Bahnen zu lenken. Die objektive Anordnung bei Diels wurde aufgegeben, weil in sie alle Fragmente eingehen müssen, also auch die, welche ohne komplizierte Interpretation überhaupt nicht verständlich sind oder schon Gesagtes minder prägnant wiederholen. Auch die Hoffnung, der Anordnung des Originalwerkes nahe zu kommen, ja etwa gar gleichzeitig das System zu rekonstruieren, wurde fallen gelassen. Es blieb nichts anderes übrig, weil zu erwägen war, nach welchen Gesichtspunkten die Schriftsteller, bei denen uns heraklitische Frag-

mente überliefert sind, ihre Exzerpte verfertigten. Sie wollten nicht das System darstellen, sondern immer nur herausheben, was für ihren Zweck wichtig war. Aber ihre Zwecke, — wie verschieden sind sie! Dem einen genügt es, das Wettern gegen Homer als Kuriosum zu verzeichnen oder in dem Schmähspruch gegen die Ephesier sich selbst beinahe markig zu finden, der andere will seine christliche Theologie mit altjonischer Weisheit aufputzen und klaubt außerhalb des Zusammenhangs nach seiner eigenen Perspektive alles heraus, was nach Weltgericht, Himmel und Hölle aussieht, und ein dritter zeigt wieder mit skeptischer Schadenfreude: auch Heraklit besaß kein Kriterium der Wahrheit. Wie sollte aus alledem der Zusammenhang des Originales erschlossen werden, über dessen Form sogar wir uns bloß in Vermutungen ergehen können? Denn es ist ebenso gewagt, Heraklit auf Grund mancher inhaltlicher Verwandtschaft mit Nietzsche auch gleich zum ersten Aphoristen zu machen, wie das Gegenteil zu behaupten. Man vergißt, wie gefährlich es ist, auf das Altertum moderne Begriffe anzuwenden, selbst wenn formelle Übereinstimmungen bestehen. Selbst wenn man manchen Fragmenten Heraklits die Aphorismenform zuerkennt, so werden sie sich vom modernen Aphorisma doch wesentlich dadurch unterscheiden, daß sie bei Heraklit in ein System eisern eingegliedert waren und sich also durchaus nicht jener systemlosen Freiheit bedienten, deren sich etwa Nietzsche gerade um seiner Aphorismen willen rühmt. Aber das System Heraklits kennen wir noch nicht, wenn wir zum erstenmale seine Aussprüche lesen. Sie wirken auf uns in der Tat als Aphorismen, weil wir moderne Menschen sind. Den Weg bis zur Meinung des Altertums müssen wir erst durch vertiefendes Studium langsam zurückverfolgen. In diesem Sinne, zur Erleichterung des Überganges, wurden die Fragmente an einander gereiht.

Indeß wurden in diese Anordnung nur jene aufgenommen, welche ohne Erläuterung verständlich schienen, und viele, die sich für den ersten Anblick all zu sehr in mystisches Dunkel verlieren, anderweitig präziser finden, oder zur Charakteristik nicht sonderlich beitragen, habe ich weggelassen.

Der erste Abschnitt sucht die namenlose Verbitterung, und alles, was organisch an sie sich anschließt, alle Heftigkeit und alle Überlegenheit dieses Wesens, vor allem aber den subjektiven Stil des Heraklit zu vermitteln. Diese Tendenz wurde bis ans Ende der Zusammenstellung als Grundton beibehalten. Der zweite Abschnitt geht schon auf Ergebnisse über Gesetz Denken, Seele, Wille und Welt ein; der dritte beschäftigt sich mit dem Göttlichen, in dem symbolisch die Naturauffassung anklingt. Der vierte faßt diese Naturbetrachtungen zusammen und will ahnen lassen, in welchem Sinne sie sich wieder im Persönlich-Menschlichen spiegeln. Der fünfte redet von den letzten Dingen.

II. Imitation bei Pseudohippokrates.

Die zusammenschließende Übersicht über die membra disjecta des heraklitischen Werkes und Systems wird uns besser als durch Parallelen aus der Neuzeit, die doch immer wieder nur mit Vorsicht benützt werden können, durch den Nachhall in den nächsten Generationen, die kulturell jenen Ge-

danken noch viel näher standen. vermittelt. Auch für die Imitation des Heraklit bei Pseudohippokrates läßt sich ein moderner Vergleich schaffen. der auf die geläufige Beziehung des Heraklit zu Nietzsche ein merkwürdiges Licht wirft. Dieser Pseudohippokrates erinnert uns an Goethe. Wie stückweise muß immerhin unser Verständnis noch sein. wenn auf den vermeinten antiken Nietzsche ein antiker Goethe folgen konnte!

Aber es ist eine eigene Sache um historische Vergleiche. Wenn wir zwei Menschen einander ähnlich finden, wurzelt unser Urteil meist im Nebensächlichen und im Nebensächlichen am stärksten. Denn das ist Auffassungssache. Man fragt die guten Bekannten. ob man Recht habe. Wenn sie widersprechen. zürnt man und versteht sich nicht. Und doch wollte man sich verständigen. das Fremde sich nahe rücken, das Eigene mitteilen.

Ähnlich steht es um Vergleiche in geschichtlichen Dingen und fast noch schlimmer um Vergleiche zwischen großen Menschen und Philosophen im Besonderen. Wir wollen vergleichen, das Fremde uns näher bringen. den sonderbaren letzten Rest der fremden Individualität ins Persönliche auflösen. und man zürnt uns, wenn es mißlingt.

Gewisse Ähnlichkeiten zwischen Altem und Neuem. den ersten und letzten Taten der Menschen. scheint es gegeben zu haben. so lange es Geschichte gibt. Die Kant-Laplace'sche Theorie nahmen die Theogonien mit ihrem Chaos vorweg, Anaximander ließ die Menschen aus Fischen hervorgehen. Pythagoras hat die Erde aus der Mitte der Welt entfernt. Platon schuf den Begriff der Onomatopoetik, Archytas baute Automaten.

Welche Vorahnungen, welche Ähnlichkeiten mit dem Neuesten! Sie sind nach festem Maßstab überprüfbar. Wir können sie besprechen und aussprechen. weil das. womit sie sich beschäftigen, inzwischen für uns zur Wissenschaft geworden ist. Und Wissenschaft analysiert. Sie weist im Komplizierten das Einfache nach, sie baut die Welt neu auf. wie sie muß und will, sie gibt damit die Mittel in die Hand, mit denen wir uns verständigen. Wie leicht wird es uns, den Unterschied zwischen den Spielereien des Archytas und dem Stolz unseres Eisenbahnjahrhunderts zu kennzeichnen! Wir können's gewissermaßen aufzählen. Die Kohlen, den Dampf, die Elektrizität, den Begriff der Maschine in seiner physikalischen Allgemeinheit, die Mathemathik mit ihren Differenzialen und Integralen voll praktischen Interesses, ihrer Zahlen- und Funktionstheorie voll theoretischer Gleichgiltigkeit und nur noch so gewissermaßen als residuum unsere Staatsform und ein paar Änderungen in Sitte und Sinn. Und Pythagoras? Ihm fehlte exakte Beobachtung. das Fernrohr, die Verallgemeinerung seines Satzes und wenn schon nichts Anderes, der Begriff von sinus und cosinus. Die Sprachwissenschaft des Platon wußte nichts von Vorsilbe und Stamm: damit sind wir weit über sie hinaus. Über Anaximander vollends und die Theogonien lächeln wir nur mehr mitleidig; denn nichts wußten die Alten von einer Entwicklung. ihr Chaos unterlag keiner Gravitation und wenn sie sich ein Walten im Unendlichen vorstellen wollten, so schufen sich die unklaren Geister unter ihnen Streit und Liebe. göttliche Mächte aus der menschlichen Brust. Ja, ganz anders sieht uns die Welt aus, ganz leicht ist es, diese fremde Welt zu unserer zu orientieren: wir haben doch mehr Kultur.

Und doch sind wir so bitter armselig daran, wenn wir auch nur verstehen wollen, wie die Theogonien auf ihr Chaos kamen, auf welchen Pfaden Anaximander seine fischartigen Vorfahren der Menschheit fand. wie Pythagoras als erster unter allen Menschen Welten verrückte, wie Empedokles und Platon Götter schufen, wie Archytas baute.

Die ersten Glieder der Ähnlichkeit sind noch immer im Ungewissen. Die griechische Kultur scheint uns wieder fremder denn je. Die Geschichte der Philosophie wird uns einer der Wege zu ihr, sie wird uns eine „Umschreibung der Kultur — als einer Temperatur und Stimmung vieler, ursprünglich feindseliger Kräfte, die jetzt eine Melodie abspielen lassen."[1] Wir müssen diese Umschreibung leisten, wenn wir einen Vergleich zwischen der alten und neuen Kultur zustande bringen wollen, wenn wir Sehnsucht danach fühlen. auf einer Leyer, deren Saiten längst vermodert sind, unsere Melodie zu spielen.

So sieht es aus um unsere Vergleiche und Ähnlichkeiten, wo doch noch immerhin eine Seite von Analyse und Wissenschaft ins Helle gerückt wird, wo Ansichten an Ansichten, Hörbares, Sichtbares, Lernbares[2] an einander geraten. Aber wo wir Menschen und Persönlichkeiten einander gleichstellen, — wie sieht dort eine Ähnlichkeit aus zwischen Athen und Berlin. zwischen Athen und Weimar. zwischen Athen und Bayreuth?

Für solche Dinge fehlen uns die Worte, denn für Gefühle, Stimmungen, Persönlichkeiten hat sich die Wissenschaft zwar interessiert. sie aber immer nur als Objekt im Einzelnen. nicht als Ganzes in Beziehungen untersucht; nur Dichter haben sich ab und zu an solche Analysen gewagt. Wie steht es, wenn wir also einmal dieses Persönliche, wenn auch nicht der Biographie. so doch der Mühe wert finden und einmal zwei Persönlichkeiten einander gegenüberstellen. sagen wir: Nietzsche und Heraklit.

Wie gleichen sie doch einander! Sie sagen dasselbe und nicht dasselbe. Sie spielen mit Worten, Gedanken und Pfaden, mit oben und unten; sie rühmen sich des schöpferischen Hauchs und jener himmlischen Not, die noch Zufälle zwingt, Sternenreigen zu tanzen. Würfel zu spielen am Tische der Erde, so daß sie erzittert vor den neuen Götterworten und Götterwürfen. Brünstig sind sie nach dem hochzeitlichen Ringe, dem Ringe der Wiederkunft. Als Wahrsager wandeln sie auf hohem Joche zwischen zwei Meeren, zwischen Vergangenem und Zukünftigem, als schwere Wolke. schwanger von Blitzen, die Ja und Amen sagen. Ihre Vogelweisheit spricht: „Siehe — es gibt kein Oben und Unten, wirf Dich umher, hinaus — die Küste schwindet. die Kette fällt — das Grenzenlose braust und weit hinaus glänzt Raum und Zeit."

Haben wir sie jetzt besser verstanden? Worin werden wir hier den Alten dem Neuen oder den Neuen dem Alten überlegen finden? Im Reichtum der Gedanken, in der Leichtigkeit der Sprache, in der Fülle der Seele? Wie messen wir hier? Und doch ist auch das noch Philosophie, letzter Schimmer

[1] Nietzsche, Werke X, 249 („Ob die Philosophie Fundament einer Kultur sein kann.").
[2] cf. Heraklit fr. 55.

der leuchtenden Wissenschaft. vor allem aber etwas. das sonst die Wissenschaft machen will, das aber aus ureigenster Kraft von selber hervortritt: hier ist Leben in besonderer Form, bestimmte Art des Daseins. Kultur. Die Wissenschaft, die Leben macht und Leben läßt, ist Technik: die Wissenschaft. die Kultur zeugt, gibt es nicht. Was sie tuen. wissen sie: was sie nachahmen. wissen sie nie![1]

Also stehen wir auch heute noch vor dem alten Problem. auch heute noch — nach Nietzsche und Heraklit. Hinter dem Leben. hinter der Kultur. hinter den großen Marionetten der „weinenden“ und „lachenden“ Philosophen. stehen Probleme. oder Gottheiten. und die Größten sehen nur das „Staubgewölk des olympischen Kampfes und das Aufglänzen göttlicher Speere“.[2]

Das den Heraklit-Fragmenten folgende. von mir metrisch übersetzte Stück aus (Hippocr.) de victu I (abgedruckt: DFV. p. 85—88) wurde zuletzt von C. Fredrichs, Hippokratische Untersuchungen. Berlin 1899 (als Heft XV der philologischen Untersuchungen. herausgegeben von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf). nicht nur texlich. sondern auch seiner philosophiegeschichtlichen Stellung nach eingehend erörtert. Da ich bei der metrischen Übersetzung des Stückes bald aus inneren. bald aus formellen Gründen den Text freier behandeln, mitunter sogar durch Auslassungen, ja auch an einer Stelle durch Hinzufügung für seine Kontinuität sorgen mußte. soll hier zunächst die Überlieferung mit allen vorzunehmenden und vorgenommenen Abweichungen ihren Platz finden. Neben sie sind die wichtigsten Belegstellen für heraklitischen Ursprung und eventuelle fremde Beeinflussung (meist unter Benützung der diesbezüglichen Vermerke bei C. Fredrichs) gesetzt; unter dem Text stehen die Abweichungen von Fredrich und Diels. sowie rechtfertigende Bemerkungen zu meiner Übersetzung. [ ] bezeichnen das in meiner Übersetzung Weggelassene. < > Hinzufügungen. [[ ]] Wegzulassendes.

[Hippocr.] de victu I, cap. IV ff.
[Ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ οὐδὲν πάντων τὸ αὐτό· ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος.]

V. *Χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα. ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον· ὡς*[3] *σελήνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον [πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος]*[4]. *< οὕτως >*[5] *ἥλιος*

Plat. Krat. 402 A *λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.* cf. fr. 12 *(ῥεῖ πάντα)*. fr. 102 *(τῷ μὲν θεῷ* opp. *ἄνθρωποι δὲ)*. fr. 60 *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*. fr. 67 *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη*. fr. 57 *ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγί-*

[1] cf. S. 44, Z. 22.

[2] Nietzsche. Werke X. 33.

[3] [*ὡς*] Fredrich.

[4] *πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος* [sc. *ἐστὶν σελήνη*] mag zwar echt heraklitisch gedacht sein. stört aber den Zusammenhang als unangezeigte Bemerkung und konnte daher in die Übersetzung nicht eingehen.

[5] *<οὕτως>* Diels.

ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον.[1] *πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ τὰ αὐτά· φάος Ζηνί, σκότος Ἀίδῃ, φάος Ἀίδῃ, σκότος Ζηνί· φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τάδε κεῖσε. πᾶσαν ὥρην, πᾶσαν χώρην, διαπρησσόμενα κεῖνα τε τά τῶνδε τάδε τε* <*αὖ*>[2] *τὰ κείνων. καὶ τὰ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ οὐ πρήσσουσι, δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ τὰ μὲν ὁρέουσιν, οὐ γινώσκουσιν,* <*ἃ δὲ οὐκ ὁρέουσιν, δοκέουσιν γινώσκειν. δοκεῖ δὲ τὰ θεῖα*>[3] *ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται.*

φοιτώντων τε ἐκείνων ὧδε τῶνδὲ τε κεῖσε, συμμισγομένων πρὸς ἄλληλα τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἕκαστον ἐκπληροῖ καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ

νωσκεν· ἔστι γάρ ἕν. fr. 4a *κατὰ λόγον δὲ ὡρέων συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην.*
fr. 31 *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα.*
fr. 10 *καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*
fr. 15 *ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος.*

fr. 17 *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα* <*οἱ*> *πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.*
fr. 11 *πᾶν γὰρ ἑρπετὸν (θεοῦ) πληγῇ νέμεται.*
Diog. L. IX, 8 (DFV p. 60, 6) *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν* [sc. *τὸν κόσμον*] *ἐκ πυρὸς*

[1] [*ἥλιος—βραχύτατον*] Fredrich.
[2] <*αὖ*> Diels.
[3] <*ἃ δὲ οὐκ ὁρέουσιν. δοκέουσιν γινώσκειν. δοκεῖ δὲ τὰ θεῖα.*> Zu dem vorhergehenden Satz erwarten wir einen der Gliederung nach entsprechenden und vermissen die Durchführung dieser Figur umsomehr, als sonst der Verfasser in solchen Dingen eher zuviel tut. Immerhin aber kommen wir ohne Einfügung aus, wenn wir interpretieren: „Was sie (sc. die Menschen) sehen, erkennen sie nicht; aber dennoch geschieht ihnen alles durch göttliche Notwendigkeit.“ Dann wäre der menschlichen Einsichtslosigkeit das göttliche Naturgeschehen gegenübergestellt. Heraklitischer und logisch konsequenter ist die Gegenüberstellung: menschliche Unkenntnis, göttliche Einsicht als Lenkerin des notwendigen Waltens. Sie bricht auch gegen Schluß unseres Textes wieder durch (vgl. S. 103) und wird an unserer Stelle durch das *ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην* nahegelegt. Der beschränkten menschlichen Einsicht gegenüber, in deren Besitz die Sterblichen schwanken und irren, ist die göttliche Einsicht, in der es kein Schwanken und Irren gibt, Notwendigkeit. Will man keine Einfügung vornehmen, so wäre also *αὐτοῖσι* in [[ ]] zu setzen. Gibt man aber der Verlockung nach, die Responsion in beiden Sätzen herzustellen, so gelangt man zur Einfügung von *ἃ δὲ οὐκ ὁρέουσιν, δοκέουσιν γινώσκειν.* Was kann damit gemeint sein? Was ist das Unsichtbare, worüber *δόξαι* bestehen. *τί δοκεῖ;' τὸ θεῖον.* Aber wir „meinen“ eben nur über das Göttliche, ohne zu „wissen“. Dieses *δοκεῖν* findet hauptsächlich statt nach Maßgabe dessen, was wir wollen und nicht wollen *(καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται);* so ohnmächtig wir sind: wir möchten doch in das große Geschehen eingreifen. Aber das Weltgeschehen richtet sich nach dem Willen der Gottheit. Auf Grund der vorgeschlagenen Einfügung wäre also zu übersetzen: „Was sie tuen, wissen sie nicht; was sie nicht tuen, glauben sie zu wissen. Was sie sehen, erkennen sie nicht; was sie nicht sehen, glauben sie zu erkennen. Sie glauben über Götter; aber dennoch — was sie wollen und was sie nicht wollen, alles erfüllt sich ihnen durch göttlichen Zwang.“ In der metrischen Übersetzung wurde an Stelle des Abstraktums „erkennen“ das Konkretum „sehen“ gesetzt und hierdurch „sehen“ in doppelter Bedeutung zur Verschärfung der Paradoxie im Ausdruck verwendet.

τὸ μεῖον[1]. φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μέζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος, αὔξη τε τῷ μέζονι ἀπὸ τοῦ ἐλάσσονος καὶ τῷ ἐλάσσονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.

VI. τὰ δὲ ἄλλα πάντα, καὶ ψυχὴν ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁμοίως ἡ ψυχὴ διακοσμεῖται. ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων, ὅλα ὅλων, ἔχοντα σύγκρησιν πυρὸς καὶ ὕδατος, τὰ μὲν ληψόμενα τὰ δὲ δώσοντα· καὶ τὰ μὲν λαμβάνοντα πλεῖον[2] ποιεῖ, τὰ δὲ διδόντα μεῖον.[3]

χώρην δὲ ἕκαστον φυλάσσει τὴν ἑωυτοῦ, καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται ἐς τὴν ἐλάσσονα χώρην, τὰ δὲ ἐπὶ τὸ μέζον πορευόμενα [συμμισγόμενα][4] ἐξαλλάσσει ἐς τὴν μέζω τάξιν. τὰ δὲ ξεῖνα <καὶ>[5] μὴ ὁμότροπα ὠθεῖται ἐκ χώρης ἀλλοτρίης.

ἑκάστη δὲ ψυχὴ μέζω καὶ ἐλάσσω ἔχουσα περιφοιτᾷ τὰ μόρια τὰ ἑωυτῆς, <αὐτὴ>[6] δὲ οὔτε προσθέσιος οὔτε ἀφαιρέσιος δεομένη τῶν μερέων, κατὰ δὲ αὔξησιν τῶν ὑπαρχόντων καὶ μείωσιν δεομένη χώρης ἕκαστα[7] διαπρήσσεται, ἐς ἥντιν' ἂν ἔλθῃ, καὶ δέχεται τὰ προσπίπτοντα. οὐ γὰρ δύναται τὸ μὴ ὁμότροπον ἐν τοῖσιν ἀσυμφόροισι χωρίοισιν ἐμμένειν. πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνώμονα, συγγώμονα δὲ ἀλλή-

καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.

fr. 45 ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Anaxagoras, fr. 12 (DFV p. 331, 2). ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν.

Sext. Emp. ad. Math. VII. 130 (DFV p. 64), ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων . . . . . . τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.

[1] καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον „das Höchste und Tiefste". An Stelle der physikalischen Anschauung des Wachsens und des Schwindens die moralischen Korrelate des Emporsprießens und Verfallens.

[2] πλεῖον, im nächsten Glied μεῖον nach ϑ M von Diels restituiert; Fredrich hat die umgekehrte Anordnung μεῖον—πλέον.

[3] πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο ποιοῦσι· μεῖον δὲ ποιοῦντες πλεῖον ποιοῦσι· τοιοῦτον φύσις ἀνθρώπου· τὸ μὲν ὠθεῖ· τὸ δὲ ἕλκει· τὸ μὲν δίδωσι, τὸ δὲ λαμβάνει· καὶ τῷ μὲν δίδωσι· τοσούτῳ πλέον· τῷ δὲ λαμβάνει· τοσούτῳ μεῖον unterbricht den Zusammenhang und kennzeichnet sich dadurch als Einschub.

[4] συμμισγόμενα blieb in der Übersetzung unberücksichtigt. Womit eine Vermischung stattfinden soll, wird nicht gesagt und an eine wechselseitige ist bei dem Wortlaute kaum zu denken.

[5] <καὶ> Diels.

[6] <αὐτὴ> Diels.

[7] χώρης· ἕκαστα <δὲ>, Fredrich. Unser Text nach Diels.

λοισι γινώσκει πρὸς ὃ προσίζει[1] προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ, τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων. διὰ τοῦτο ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξεται, ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί.[2] καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν μεγάλων[3] ὡσαύτως ὅσα διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων, ὑπὸ βίης ἀποκρίνεται.

VII. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ζῴων ἐάσω[4], περὶ δὲ ἀνθρώπου δηλώσω. ἐσέρπει γὰρ ἐς ἄνθρωπον ψυχὴ πυρὸς καὶ ὕδατος σύγκρησιν ἔχουσα, μοῖραι δὲ σώματος ἀνθρώπου. ἀνάγκη δὲ τὰ μέρεα ἔχειν πάντα τὰ ἐσιόντα·

οὗτινος γὰρ μὴ ἐνείη μοῖρα ἐξ ἀρχῆς οὐκ ἂν αὐξηθείη οὔτε πολλῆς τροφῆς ἐπιούσης οὔτε ὀλίγης· οὐ γὰρ ἔχει τὸ προσαυξανόμενον. [ἔχον δὲ πάντα αὔξεται ἐν χώρῃ τῇ ἑωυτοῦ ἕκαστον, τροφῆς ἐπιούσης ἀπὸ ὕδατος ξηροῦ καὶ πυρὸς ὑγροῦ, καὶ τὰ μὲν ἔσω βιαζόμενα τὰ δὲ ἔξω.][5]

X. Ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἑωυτῷ τὰ

fr. 53 Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς.

Anaxagoras, fr. 9 (DFV p. 330, 1), οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος. βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιεῖ.

? **Anaxagoras**,' fr. 4 (DFV p. 327, 29), τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων . . . . καὶ ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα, ὅσα ψυχὴν ἔχει.

Anaxagoras, fr. 12 (DFV p. 332, 5), ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστι ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

fr. 30 κόσμον [τόνδε], τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώ-

[1] *πρὸς ἃ προσίζει*, woneben es sich niederläßt. Dazu muß sich das Wesen dem betreffenden Dinge nähern. Jede Annäherung ist gegenseitig, solange man sie rein physikalisch (Relativität der Bewegung) betrachtet. „Gleich zu gleich gesellt sich." Der friedlichen Annäherung steht der feindliche Überfall entgegen *(τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται κτλ)*. Die Übersetzung will den wesentlichen Sinn wiedergeben, nicht den Wortlaut.

[2] *ἐν ἄλλῳ δὲ οὐδενί* = „nur" im Menschen.

[3] *τῶν ἄλλων ζῴων τῶν μεγάλων*. Eine sonderbare Zusammenstellung behufs Wortspieles *ἄλλων — μεγάλων*. Nirgend anderswo sind die großen Tiere ausdrücklich und ausschließlich Gegenstand der Betrachtung. Auch gilt doch augenscheinlich der Satz nicht nur für den Menschen und die anderen großen Tiere, sondern für alle überhaupt. Die Übersetzung ist sich bewußt, die Subsumption des Menschen unter den Begriff Tier zum Ausdruck gebracht zu haben. Bei *ἄλλων* schwebt sie noch vor; bei *μεγάλων* wird sie einer Assonanz geopfert. Ich suchte das Wortspiel reimend festzuhalten nnd dem Gedanken seine Konsequenz zu geben.

[4] *μοῖραι* Diels, *μοῖραν θM*, *μέρεα* Fredrich.

[5] [*ἔχον — ἔξω*]. Daran schließt, ähnlich wie oben, S. 100, Note 3, an: *ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσιν· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ τωὐτὸ ποιοῦντες *** κάτω δὲ πιεζόντων ἄνω ἕρπει, οὐ γὰρ ἂν παραδέχοιτο κάτω ἰέναι. ἢν δὲ βιάζηται, παντὸς ἁμαρτήσεται. τοιοῦτον τροφὴ ἀνθρώπου· τὸ μὲν ἕλκει, τὸ δὲ ὠθεῖ· ἔσω δὲ βιαζόμενον ἔξω ἕρπει· ἢν δὲ βιῆται παρὰ καιρόν, παντὸς ἀποτεύξεται.* Hierauf folgen die hier weggelassenen cc. VIII und IX.

ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ

μεγάλα πρὸς μικρά· κοιλίην μὲν τὴν μεγίστην ὕδατι ξηρῷ καὶ ὑγρῷ ταμιεῖον δοῦναι πᾶσι καὶ λαβεῖν παρὰ πάντων, θαλάσσης δύναμιν, ζῴων συμφόρων τροφόν, ἀσυμφόρων δὲ φθόρον. [περὶ δὲ ταύτην ὕδατος ξηροῦ[1] καὶ ὑγροῦ σύστασιν, διέξοδον πνεύματος ψυχροῦ καὶ θερμοῦ.][2] ἀπομίμησιν γῆς τὰ ἐπεισπίπτοντα πάντα ἀλλοιούσης, καὶ τὰ μὲν ἀναλίσκον, τὰ δὲ αὖξον[3] σκέδασιν ὕδατος λεπτοῦ καὶ πυρὸς ἐποιήσατο ἠερίον, ἀφανέος καὶ φανεροῦ, ἀπὸ τοῦ συνεστηκότος

ἀπόκρισιν, ἐν ᾧ φερόμενα ἐς τὸ φανερὸν ἀφικνεῖται ἕκαστον μοίρᾳ πεπρωμένῃ.

ἐν δὲ τούτῳ ἐποιήσατο <τὸ>[4] πῦρ περιόδους τρισσάς, περαινούσας πρὸς ἀλλήλας καὶ ἔσω καὶ ἔξω· αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν, σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ [πρὸς τὴν ἔξω περιφορὰν][5] πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν, αἱ δὲ μέσαι καὶ ἔσω καὶ ἔξω περαίνουσαι. τὸ <δὲ> θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων κρατεῖ, διέπον ἕκαστα κατὰ φύσιν, ἄικτον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει.[6] ἐν δὲ τούτῳ ψυχή, νόος, φρόνησις,

πων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Sext. Emp. ad. Math. VII, 130 (DFV p. 64). ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται [sc. ἡ τοῦ περιέχοντος μοῖρα ἐν τῷ ἡμετέρῳ σώματι].

fr. 31 πυρὸς τροπαί· πρῶτον θάλασσα. fr. 61 θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

fr. 91 σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. fr. 54 ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων. Diog. L. IX, 7 (DFV p. 59, 34). καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.

Arist. de coelo III, 1, 298b. 30 οἱ πρῶτοι φυσιολογήσαντες . . . . οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γίνεσθαί τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

[1] ξηροῦ. Überliefert: ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ.

[2] περὶ — θερμοῦ blieb in der Übersetzung weg. Auch im Text scheinen mir die Worte überflüssig. Die διέξοδοι πνεύματος ψυχροῦ καὶ θερμοῦ sind später das siebente γένος αἰσθητῶν. Seine Beziehung zur Stelle ist nicht zu ersehen; das ὕδατος σύστησις sieht nach einer versprengten Interpretation aus.

[3] καταναλίσκοντα δὲ αὖξον θM, καταναλίσκον δὲ καὶ αὖξον nach Zwing Fredrich, corr. Diels.

[4] <τό> Fredrich.

[5] [πρὸς τὴν ἔξω περιφορὰν] Fredrich.

[6] ψαύσει, „unvernichtbar, unsichtbar". Wörtlich „unsichtbar, unberührbar". An Stelle der Berührung die Folge des Tappens.

αὔξησις, <φθίσις>,[1] *ὕπνος, ἔγερσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέποτε ἀτρεμίζον.*

fr. 64 *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.*

XI. *Οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται. τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίησιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν. θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμεῖσθαι τὰ ἑωυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται· πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα, καὶ σύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα, διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα, ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογεόμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσις,*[2] *οἷσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα. νόμον μὲν ἄνθρωποι ἔθεσαν αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διεκόσμησαν. τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν, οὐδέποτε κατὰ τὠυτὸ ἔχει οὔτε ὀρθῶς, οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθά· τοσοῦτον διαφέρει.*

fr. 58 *καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν* [sc. *ἕν ἐστι*].

fr. 78 *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.*

Plat. Krat. 429 B. *Οὐκ ἄρα δοκοῦσι σοι νόμοι οἱ μὲν βελτίους, οἱ δὲ φαυλότεροι εἶναι; Οὐ δῆτα.*

fr. 102 *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.*

XII. *Ἐγὼ δὲ δηλώσω τέχνας φανερὰς ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοίας ἐούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι. μαντικὴ τοιόνδε· τοῖσι μὲν φανεροῖσι τὰ ἀφανέα γινώσκει, <καὶ τοῖσιν ἀφανέσι τὰ φανερὰ>,*[3] *καὶ τοῖσιν ἐοῦσι τὰ μέλλοντα, καὶ τοῖσιν ἀποθανοῦσι τὰ ζῶντα, καὶ τῷ ἀσυνέτῳ συνίασιν ὁ μὲν εἰδὼς ἀεὶ ὀρθῶς, ὁ δὲ μὴ εἰδὼς ἄλλοτε ἄλλως.*

Plat. Krat. 429 D. *ΣΩ. Οἷον εἴ τις ἀπαντήσας σοι* [sc. *Κρατύλῳ*] *ἐπὶ ξενίας λαβόμενος τῆς χειρὸς εἴποι· χαῖρε, ὦ ξένε Ἀθηναῖε, υἱὲ Σμικρίωνος Ἑρμόγενες, οὗτος λέξειεν ἂν ταῦτα ἢ φαίη ἂν ταῦτα ἢ εἴποι ἂν ταῦτα ἢ προσείποι ἂν οὕτω σε μὲν οὐ Ἑρμογένη δὲ τόνδε; ἢ οὐδένα;*

φύσιν ἀνθρώπου καὶ βίον ταῦτα μιμεῖται· ἀνὴρ γυναικὶ συγγενόμενος

ΚΡ. *Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἄλλως ἂν οὗτος ταῦτα φθέγξασθαι.*

[1] *<φθίσις>* Dem Verfasser ist die Siebenzahl bei den Sinnen geläufig (vgl. S. 65, Z. 33). Hier: eine fundamentale Dreiheit (*ψυχή, νόος, φρόνησις*) und zwei Gegensatzpaare (*αὔξησις, φθίσις; ὕπνος, ἔγερσις*), also wieder eine Siebenheit, wenn *φθίσις* ergänzt wird. Fredrich will *ψυχή* und *αὔξησις* tilgen, weil in jungen Handschriften die Tabelle der Gegensätze noch mehr anschwoll.

[2] Die termini technici *νόμος* und *φύσις* wurden in der Übersetzung zu poetischen Äquivalenten fortgeführt: „menschliches Sollen" — „ewiges Rollen.

[3] *<καὶ—φανερά>* Diels.

παιδίον ἐποίησε· τῷ φανερῷ τὸ ἄδηλον γινώσκει[1] *[[γνώμη ἀνθρώπου ἀφανὴς γινώσκουσα τὰ φανερά]].*[2] *ἐκ παιδὸς ἐς ἄνδρα μεθίσταται. τῷ*

ἐόντι τὸ μέλλον γινώσκει.[3] *οὐχ ὅμοιον ἀποθανὼν ζωοντι· [[τῷ τεθνηκότι οἶδεν τὸ ζῶον]].*[4] *ἀσύνετον γαστήρ. ταύτῃ συνίεμεν ὅτι διψῇ ἢ πεινῇ. ταὐτὰ μαντικῆς τέχνης καὶ φύσεως ἀνθρωπίνης παθήματα· τοῖσι μὲν γινώσκουσιν ἀεὶ ὀρθῶς, τοῖσι δὲ μὴ γινώσκουσιν*[5] *ἄλλοτε ἄλλως.*

ΣΩ. Ἀλλ' ἀγαπητὸν καὶ τοῦτο. πότερον γὰρ ἀληθῆ ἂν φθέγξαιτο ταῦτα ὁ φθεγξάμενος ἢ ψευδῆ; ἢ τὸ μὲν τι αὐτῶν ἀληθές, τὸ δὲ ψεῦδος; καὶ γὰρ ἂν καὶ τοῦτο ἐξαρκοίη.

ΚΡ. *ψοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας.*

Dieser Text findet sich in folgendem Zusammenhang: A. Ihm voran gehen Erörterungen über das Wechselverhältnis von Feuer und Wasser im Tone des Anaxagoras (Fredr. a. a. O. p. 123), in denen hauptsächlich nachgewiesen wird, daß keines dieser Elemente über das andere die Oberhand gewinnen kann (cc. III, IV, Fredr. p. 111, 1—117. 12). Dann folgt der mitgeteilte Text. (B. cc. IV, V, VI, VII, Fredr. p. 112. 12—114, 9 und D. cc. X., XI, XII, Fredr. p. 116, 1—117, 18). C. Er wird durch eine, die cc. VIII, IX umfassende Erörterung, in der die Entstehung des Embryos mit der des Weltalls in Analogie gebracht ist, unterbrochen. In dieser Partie hat Fredrich insbesondere den Einfluß des Archelaos wahrscheinlich gemacht. E. An unseren Text hinter c. XII schließt sich eine lange Aufzählung menschlicher Beschäftigungen an (cc. XIII—XXIV. DFV p. 86, 44—88, 38, Fredr. p. 117, 19—121, 9), in welcher Heraklitisches durch fremde Zusätze augenfällig unterbrochen und durch mangelhafte Überlieferung vielfach entstellt ist (vgl. inbes. die Stelle bei Fredr. p. 120, 12—20, cap. XXIII). F. Darauf folgt dann bei Fredrich c. XXXV (Fredr, p. 121, 10—122. 26), in dem die Beteiligung von Feuer und Wasser an der seelischen Veranlagung des Menschen betrachtet wird. Auch für diesen Teil hat Fredrich (a. o. o. p. 126) nichtheraklitische Einflüsse nachgewiesen.

Die ganze Schrift besteht also aus sechs Stücken. von denen das erste (A.) mittlere (C.) und letzte (F.) genügend gut übereinstimmen, um einem,

[1] *ὅτι οὕτως ἔσται* nach Fredrich und Diels zu tilgen.

[2] *γνώμη—φανερά.* Im vorangehenden Satz erkennt der *εἰδὼς* aus dem Bekannten *(ἀνὴρ γυναικὶ συγγίνεται)* das Unbekannte, im Mutterschoß Verborgene *(παιδίον).* Woher im Anschluß daran die *γνώμη,* woher ihr Prädikat *ἀφανής,* wenn nicht aus einer späten Glosse?

[3] *γινώσκει.* Auch im griechischen Text bleibt die Möglichkeit, statt an den *εἰδὼς* an das *παιδίον* zu denken. Die Objektivierung des *εἰδὼς* empfiehlt sich aus Gründen poetischer Anschaulichkeit. „Er stirbt“ spricht das Enthymem des Textes aus.

[4] *τῷ τεθνηκότι οἶδεν τὸ ζῶον.* Für den *εἰδὼς* können diese Worte nicht gelten. Der Schluß geht ja von dem *ζῶν* auf den *τεθνηκώς.* Für den Sterbenden passen sie noch weniger. Sie sind also aus dem Zusammenhang, der ihrer nicht bedarf, zu verweisen.

[5] *ἀεὶ* nach *γινώσκουσιν* tilgte Diels.

uns allerdings unbekannten Autor zugewiesen zu werden. Diesem Autor, den wir mit Fredrich als „Physiker" bezeichnen wollen, waren die Systeme des Archelaos, des Anaxagoras, vielleicht auch das des Empedokles und gewiß die gesamte philosophische Bildung der damaligen Ärzte geläufig. Er hat dieses Wissen in den erwähnten Stellen eklektisch verwertet. In den übrigen Stücken (B., D., E.) sucht Fredrich einen heraklitischen Grundstock. seine Überarbeitung durch den Physiker und die Überarbeitung sämtlicher Stücke durch einen „Kompilator" bis ins Kleinste hinein mit äußerstem Scharfsinn nachzuweisen. Für uns ist die Bemühung Fredrichs von großer Bedeutung; denn sobald wir die Frage in Angriff nehmen, in wie weit diese Imitation für Heraklit selbst verwertet werden kann. muß uns die Struktur der mitgeteilten Kapitel zum Problem werden.

Gegen die Ansicht Fredrichs und insbesondere gegen ihre Durchführung im einzelnen erheben sich jedoch folgende Bedenken: Es scheint mir im allgemeinen unmöglich. in einem Text, der wie der vorliegende Lehrmeinungen von Schulen umfaßt, in denen naturgemäß auf die philosophische Spekulation der ganzen damaligen Welt reagiert wurde, mit der Bestimmtheit. welche Fredrich in Anspruch nehmen muß, den Anteil fremder Doktrin jederzeit richtig einzuschätzen. So ist es m. E. äußerst bedenklich, an einem Stücke. wie cap. X. drei Köpfe arbeiten zu lassen und den Anteil eines jeden festzustellen. Fredrich schlägt hier einfach die Methode ein, als heraklitischen Grundstock alles zu betrachten. wofür sich in Heraklits Fragmenten direkte Belege finden. Das Übrige, wenig verwandt mit dem Wesen des Physikers. fällt dem Kompilator zur Last, welcher das Hauptgerippe dieses Kapitels geschaffen haben mußte. Ein Kompilator, der so arbeitet. sieht aber schon eher nach dem Verfasser aus. Er flicht nicht nur „wunderlich genug" die heraklitische Lehre der *εἱμαρμένη* ein. sondern führt auch mit Konsequenz den groß angelegten Vergleich des Körpers mit der Welt. des Bauches mit dem Meere. der Erde mit der Nahrung. durch und bezieht sogleich das mikrokosmische Geschehen auf den Makrokosmos, läßt den Stoffwechsel im Körper durch das Geschehen in der Welt bestimmt sein. schafft eine neue Dreiheit: Mond, Sterne und — wir möchten erwarten. Sonne: aber der Hymnus auf das Feuer. welches alles lenkt. soll schon nicht mehr ihm gehören. sondern heraklitischer Grundstock sein. Und doch: in diesem Grundstock haben wir wieder eine Dreiheit (Seele. Geist. Sinn) vor uns. die zusammen mit den beiden folgenden Gegensatzpaaren (wenn man *φθίσις* im Text ergänzt) Wachsen—Schwinden, Schlaf—Wachen einen heraklitischen Gedanken zu einer Siebenzahl fortführt. Und derselbe Kompilator gibt nach Fredrich im cap. XXIII eine Siebenzahl der Sinne an. welche mit der heraklitischen Sprachtheorie übereinstimmt. Also stammt vielleicht auch der Schluß des cap. X von ihm und nicht von einem Herakliteer? Dann ist aber das ganze Kapitel ersichtlich einheitlich gearbeitet, er ist nicht mehr Kompilator. sondern der Verfasser der Stelle.

Die große. unleugbare Einheit. welche in cap. X auffällt, gestattete. Fredrichs Ansicht schon an dieser Stelle zu widerlegen. An den übrigen ist das im einzelnen schwieriger. weil überall auf Fragen der Systemrekonstruktion einzugehen sein wird; für die Gesamtheit dieser Stellen im

allgemeinen beachte man aber, daß, falls Fredrich für cap. X Unrecht hat. seine ganze Annahme erschüttert ist; denn es zeigt sich. daß seine Methode für das gesetzte Ziel trotz allen Scharfsinnes nicht ausreicht. Wir wenden uns einzelnen anderen Stellen zu, an denen die Hand des Kompilators beteiligt sein soll.

Die wichtigste ist der Anfang des cap. VI. mit dem wir den von cap. XI gemeinsam behandeln wollen. In dem Satze τὰ δὲ ἄλλα πάντα καὶ ψυχὴν ἀνθρώπου καὶ σῶμα ὁμοίως ἡ ψυχὴ διακοσμεῖται würden wir bei Frederich die gesperrten Worten dem Herakliteer zugewiesen erwarten. wie ja auch in dem οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται· τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσιν. bloß ἀνθρωπίνῃ vom Kompilator stammen soll. Aber man darf Fredrich nicht tadeln. daß er an der ersten Stelle diese Sonderung nicht vollzog, sondern es muß uns wundern. daß er sie an der zweiten nicht. analog zur ersten. auf Grund der Sache unterließ. Der Gedanke des cap. VI ist durchwegs heraklitisch, wenn man ψυχή genau in dem Doppelsinn verwendet. in welchem fr. 45 selbst die menschliche Seele zur Weltseele erweitert und in dem die ganze Theorie der Wahrnehmung bei Heraklit sich auf den Gedanken stützt, daß unsere Seele vermittelst des Atems an dem großen λόγος Anteil hat. Und auch die zweite Stelle kann ihrer unmittelbaren Beziehung zu Heraklit nicht beraubt werden, auch wenn man ἀνθρωπίνῃ beibehält. „Es sollte begründet werden. daß die Menschen nicht wissen. wie sie ihre eigene Natur nachahmen. und es wird bewiesen. daß sie nicht ahnen. wie sie der Natur überhaupt folgen." (Fredr. a. a. o. p. 144.) Das wäre ein Fehler in der Beweisführung. wenn tatsächlich im Anschlusse bewiesen würde. daß die Menschen „nicht ahnen, wie sie der Natur überhaupt folgen". Die Disposition ist komplizierter. Zunächst wird ein Teil der Behauptung erwiesen: das οὐ γινώσκουσιν. Die menschliche Einsicht wird der göttlichen Überlegenheit gegenübergestellt. Satzungen (νόμος) machen die Menschen. unkundig ihrer eigenen Natur (Mikrokosmos); die Weltordnung (Makrokosmos) machen die Götter. kundig des Wesens der Dinge (φύσις). Dann wird der zweite Teil der Behauptung erörtert οἱ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται. es sei denn mit Hilfe der Götter. Das ist die μαντικὴ τέχνη, von Menschen geübt. ἀνθρώπου παθήμασιν ὁμοία (cap. XII, Anfang), Wissen im Nichtwissen. Hier setzt schon der Beweis des dritten Teiles der Behauptung ein. nämlich des τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσι ἀνθρωπίνῃ φύσει. Er wird faktisch am Beispiele des menschlichen Lebens erbracht. Die lange Aufzählung der übrigen Künste (Stück F) führt ihn immer ausführlicher durch und ich sehe nicht, wie von einem „logischen Fehler" gesprochen werden kann. so lange man eben nicht willkürlich den zweiten Teil aller dieser Parallelen einem Kompilator zuschreibt. Neben der Analogie Handwerk-Natur findet sich auch die Analogie Handwerk-Mensch bei Heraklit selbst. Wer nach Weisheit forscht. gleicht dem Goldgräber: er gräbt viel und findet wenig. Sie folgt auch unmittelbar aus dem System; denn wenn einmal der Mensch dem Weltall gleicht und das Handwerk ebenfalls. so muß doch wohl auch das Handwerk dem Menschen gleichen. Der Autor

hätte also. auch wenn der Rest des Textes fehlte. noch immer nicht zu wenig bewiesen. woferne er selbst wirklich, wie Fredrich (allerdings irrig) sagt. bloß gezeigt hätte, daß die Menschen „nicht ahnen. wie sie der Natur überhaupt folgen".

An den beiden hiermit erledigten Stellen galt es, den heraklitischen Ursprung der betreffenden Lehre nachzuweisen. Wir wenden uns jetzt zu einigen anderen, für welche Fredrich. um sie seinem Physiker zuerkennen zu können, den Einfluß des Anaxagoras feststellen wollte. Für die Kompilationshypothese Fredrichs wäre dies äußerst wichtig. weil erst dann der Kompilator zwei Texte zu kompilieren gehabt hätte. während andernfalls bloß etwa von einem Überarbeiter des heraklitischen Textes gesprochen werden dürfte. Wirklicher Einfluß des Anaxagoras ist jedoch hier schon aus den früher erwähnten allgemeinen Gründen unerweisbar. Im ganzen kommen drei Parallelstellen des Anaxagoras in Betracht. Die erste (fr. 9; S. 101) überzeugt nicht; denn die entscheidenden Termini *ἀποκρίνεται ὑπὸ βίης* und *τὴν δὲ βίην ἡ ταχυτῆς ποιεῖ* fanden sich auch bei Heraklit zum mindesten vorgebildet, wenn auch nicht wörtlich gleichlautend. Man vgl. fr. 91 *καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς κτλ.* In der zweiten Stelle (fr. 4, S. 101) ist das Wort *σπέρματα* geradezu ein Merkpfahl dafür, daß die Homoiomerien-Lehre des Anaxagoras selbst aus dem heraklitischen Gedankenkreis hervorgegangen ist. Auch das *συμπαγῆναι* erinnert an *πάγος,* und *παγίως,* S. 102, bei Aristoteles über Heraklit. Die Stelle beweist durch diese Struktur gerade das, was ich sagen will: Wir können nicht ermessen, wie weit die Schule Heraklits sich selbst, noch unabhängig von Anaxagoras. dem Standpunkt dieses Philosophen in gewissen Dingen genähert hat. Dieser Einsicht gegenüber verliert aber dann die bloß inhaltlich verwandte, nicht aber auch terminologisch anklingende dritte Stelle jede Beweiskraft.

Damit verliert m. E. Fredrichs Hypothese nicht nur ihre wichtigsten Stützen, sondern sie wird ganz entwertet. Eine Methode, welche an den Hauptpunkten nicht Anwendung finden darf. nützt nichts behufs Aufklärung von Details. Je kleiner die dem Kompilator, Herakliteer oder Physiker zugewiesenen Stückchen werden, desto weniger kann ihr Inhalt irgend welche Anhaltspunkte für eine sichere Zuweisung geben. Ich begnüge mich also mit dem Gesagten und glaube auch so schon genügend eingehend gezeigt zu haben. daß der ganze Text, wie er wiedergegeben wurde, ein einheitliches Gefüge erkennen läßt. welches nur wiederholt durch Randglossen, späte Einschiebungen einzelner Teile des Textes selbst an unpassende Stellen, u. dgl. unterbrochen wird. Typisch hiefür ist z. B. cap. VI (S. 100, Note 3) die Einschachtelung des Gleichnisses vom Holzsägen. das nur eine Paraphrase für cap. XVI bietet. Kein einziger Kompilator, schon gar nicht aber einer. der so viel kann, wie er bei Fredrich können muß, kann an ihr Schuld sein; denn ein Kompilator will doch wenigstens immer einen Zusammenhang herstellen. während er ihn hier zwecklos unterbräche. Derlei geschieht vielmehr durch Versehen von Abschreibern. Die ganze Folge der cc. XIII—XXIV scheint mir in schier unverbesserlicher Weise teils durch solche Einfügungen, teils durch Auslassungen entstellt. Aber die zweiten

Teile des Vergleiches scheinen mir trotzdem durchaus nicht schlechter als die ersten, die Analogien nicht talentlos gezwungen und ein Schluß aus dieser Partie auf die Struktur des Ganzen unter keinen Umständen zulässig.

Die Ablehnung von Fredrichs Hypothese würde es ermöglichen, die Schrift zeitlich früher anzusetzen als bisher, weil sie vor Anaxagoras oder doch gleichzeitig mit ihm entstanden sein könnte. Jedoch läßt sich hierüber leider ebensowenig etwas Bestimmtes sagen, wie über ihren Autor. Fredrich bezeichnet ihn als jüngeren Herakliteer und denkt mit Zeller an Kratylos. Die Stelle des Kratylos (vgl. S. 103), in welcher das Wort ἄλλως merkwürdig verwendet wird und wie ein Terminus des Kratylos selbst aussieht, habe ich neben unseren Text gesetzt. Sie würde diese Vermutung nur insoferne bestärken, als es denkbar wäre, daß Kratylos und der Verfasser unserer Schrift diesen Terminus aus gemeinsamer Quelle schöpften. Für Kratylos selbst ist mir der Gedankengang unseres Autors zu reich und wissensfreudig.

B. System.

I.

Heraklit aus den Spekulationen des Pythagoras zu erklären, wurde bisher so gut wie gar nicht versucht, ja zum Teil ausdrücklich als unmöglich abgelehnt. Einer der wichtigsten Gründe für dieses Verhalten war wohl unsere mangelhafte Kenntnis der Gedanken des Pythagoras selbst, die zur ganz selbstverständlichen Gepflogenheit führte, den Meister immer nur zusammen mit der Schule zu behandeln. Hierbei aber mußte man Gedanken auf einander beziehen, welche ihrer Entstehung nach über mehrere Jahrhunderte zerstreut und nur durch die Eigentümlichkeit unserer Überlieferung in einem Inbegriff vereinigt sind. Solche Konstruktionen über die pythagorische Philosophie luden wenig dazu ein, den dunkeln Heraklit in ein zweifelhaftes Licht zu stellen.

Ein zweiter Grund liegt in einer Äußerung unseres Philosophen selbst. „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben“, hatte er in Hinblick auf Pythagoras gesagt; wie sollte er da von Pythagoras gelernt haben? Und doch hätte eine Anzahl historischer Parallelen ein vorsichtigeres Urteil in dieser Sache zeitigen sollen. Die Pietätlosigkeit des Aristoteles gegen seinen Lehrer Platon, von der ihn jede neue Philosophiegeschichte immer erst reinwaschen muß, stimmt schon nachdenklich. Aber Schopenhauer, der sich über Schelling lustig macht, und Nietzsche, der auf einem langen Pfade leidvoller Erkenntnisse seine ideale Zuversicht zu dem „Erzieher der Menschheit“ verliert, sich mit seinen intimsten Freunden zerwirft und in seinen Werken über Wagner und Schopenhauer viel mehr sagt, als Heraklit über Pythagoras, erwecken in uns geradezu den dringenden Verdacht: ob nicht Heraklit von Pythagoras sehr stark beeinflußt war?

Vor allem darf man gewiß nicht gleich jede Beeinflussung in die Form der Schülerschaft zwängen. So wie, kaum daß Heraklit seine Philosophie entworfen hatte, Parmenides von ihr in Unteritalien (vielleicht durch Vermittlung des Hermodoros) schon wußte und sich aus Zorn über den ephesischen „Doppelkopf“ um desto tiefer in seine Abstraktionen verbiß, wird auch Heraklit von Pythagoras bei den regen Handelsbeziehungen, welche die jonische Küste mit Unteritalien verbanden, schon früh genaue Kunde gehabt haben. Man muß aber außer auf einen direkten Einfluß des Pythagoras (wie er in der Umgestaltung des pythagorischen Fünferschemas zu einer Dreiheit von Gegensätzen zu Tage tritt) auch noch auf die beiden Denkern gemeinsamen kulturhistorischen Voraussetzungen achten, durch die sie einander in Vielem

ähnlich erscheinen mögen. was trotzdem jeder selbständig finden konnte. Diesem Gesichtspunkte wurde auf S. 52 ff. Rechnung getragen.

S. 47. Z. 18. Lyra] Zu den drei ersten Abschnitten vgl. das Schema zu Pythagoras. S. 27. in welchem das Denken und das Wissen von Heraklit in ein Glied zusammengezogen worden sein muß. Sollte sich von hier aus die Möglichkeit ergeben, das Schlagwort vom „weinenden" Denker seinen systematischen Gründen nach zu verstehen?

S. 48, Z. 4. versetzt] Vgl. Anm. zu S. 49. Z. 15, Wunder.

S. 48, Z. 19. Zeus] Das hier benützte fr. 120 lautet (DFV p. 82): *ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός*. Diels übersetzt: „Die Grenzen von Morgen und Abend sind der Bär und gegenüber vom Bären der Grenzstein (?) des strahlenden Zeus." Durch das Fragezeichen deutet er die Stelle an, welche unverständlich bleibt. Welcher Bär ist gemeint und welche Stellung kann diesem Sternbilde in der Astronomie jener Zeiten zugekommen sein? Schon früher kannte man den großen, wie den kleinen Bären und Kallimachos soll die Entdeckung des kleinen Bären *ᾗ πλέουσι Φοίνικες* (bei Diog. L. I. 23, DFV p. 1. 16) dem Thales zugeschrieben haben. Da er den Polarstern enthält, kommt ihm jedenfalls sachlich eine größere Bedeutung zu als dem großen Bären. Auch in später, mit den *ἐφέσια γράμματα* zusammenhängender Überlieferung wird der kleine Bär als Wächter des Nordpoles zauberkräftig mit den Worten angerufen: *αρκτος η τεταγμενη επι το στρεφειν τον ιερον πολον νικαροπλη* (Wessely, XII. Jahresbericht des Franz Josefs-Gymnasiums zu Wien, 1886, p. 15 nr. 46). Das Wort *νικαροπλη* ergibt in Zahlen umgesetzt: (ν =) 50 + (ι =) 10 + (κ =) 20 + (α =) 1 + (ρ =) 100 + (ο =) 70 + (π =) 80 + (λ =) 30 + (η =) 8 = 369 = 360 [Zahl der Tage im Jahre nach alter heraklitischer Rechnung] + 9 [Zahl der Artemis. welcher die Bären heilig waren]. Eine Anzahl von Mythen bringt Artemis mit den Bären in Zusammenhang. Nach Hesiod (fr. 15) war die Tochter des Lykaon in Arkadien die Jagdgefährtin der Artemis und wurde von Zeus ihrer Jungfräulichkeit beraubt. Artemis entdeckte ihre Schwangerschaft und verwandelte sie in die Bärin (Maaß. Comm. in Arat. p. 181). Später erkannte sie. daß Zeus an der Sache schuld sei und versetzte ihre Gefährtin auf den Himmel. Ja, sie stellte ihr gegenüber noch ein zweites Sternbild, den großen Bären. auf, um sie doppelt zu ehren (ibid. p. 184). Auch in fr. 4a treten bei Heraklit die beiden Bären als die Gestirne auf. an welchen sich die Siebenzahl gesondert zeigt. d. h. deren jedes aus sieben Sternen (cf. die Bezeichnung septem triones und Diels. Herakleitos von Ephesos, Berlin 1901, p. 32) besteht. Sie sind *ἀθανάτου Μνήμης σημεῖω*. Aber eine eingehendere Vergleichung beider Fragmente wird uns dazu führen. in fr. 4a noch eine andere astronomische Einsicht angedeutet zu finden. Hierzu gehen wir zu fr. 120 zurück und suchen das zweite Sternbild zu ermitteln, welches den Plural *τέρματα* rechtfertigen soll. Das Wort *οὖρος* hilft uns nicht weiter; wohl aber fällt *ἄρκτου οὖρος* auf und da andernfalls die Stelle ganz brach liegen blieb. sind wir gezwungen. trotz des Artikels und der Kasusänderung, den Namen *ἀρκτοῦρος* zu lesen. Welche Stellung kommt nun dem *Ἀρκτοῦρος* in der hellenischen Himmelskunde zu? Der Arktur und das Thymiaterion. sagen unsere Quellen, entsprechen einander in gewisser Hinsicht und alle

alten Astrologen nehmen an, daß das Thymiaterion (auch Thyterion) genau eben so weit vom Südpol abstehe wie der Arktur vom Nordpol. Erst Hipparch bewies gegen Arat und seinen Interpreten Attalos das Gegenteil (E. Maaß. Comm. in Arat. p. 15). Und in den Scholien zur betreffenden Stelle des Arat (v. 402—407) heißt es bei Maaß, Comm. in Arat. p. 419: *καὶ τῷ μὲν Ἀρκτούρῳ σφόδρα μετέωροι καὶ μεγάλαι εἰσὶν αἱ περιφοραί, ἅτε δὴ καὶ βορείῳ ὄντι, τὸ δὲ Θυτήριον ταχέως ὑπὸ τὸν ἑσπέριον Ὠκεανὸν δύεται. περιέλαβε δὲ* [*ὁ Ἄρατος* sc.] *τὸν Ἀρκτοῦρον, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἐπιψαύει τοῦ βορείου κύκλου, καὶ τὸ Θυτήριον δέ,* <*ὅτι*> *τοῦ ἀνταρκτικοῦ. καὶ ἔστιν οὕτως· ἀνατέλλει μετὰ Λέοντα* [♌] *ὁ Ἀρκτοῦρος* [später in der Tabelle abgekürzt in *'A*]. *ἰδοὺ δύο ὧραι. εἶτα Παρθένος* [♍]. *ἰδοὺ δ'. εἶτα Ζυγόν* [♎]. *ἰδοὺ ὧραι ς'. εἶτα Σκορπίος. ὧραι η'. καὶ τότε μετὰ ὥραν η' τὸ Θυτήριον* [später in der Tabelle abgekürzt *Θ*] *ἀνατέλλει. εἶτα ὁ Τοξότης* [♐]. *ὧραι η'* [Lies *ι'!*], *τοῦ Θυτηρίου ὧραι δ'. εἶτα Αἰγοκέρως* [♑]. *ὧραι ιβ', τοῦ Θυτηρίου ὧραι ς'. Ὑδροχόος* [♒] *ὧραι ιδ', τοῦ δὲ Θυτηρίου ὧραι η'. εἶτα Ἰχθύες* [♓]. *ὧραι ις', καὶ τοῦ Θυτηρίου ὧραι ι'. καὶ ὅμως ι' ὥρας ποιῆσαν δύεται τὸ Θυτήριον. ὁ δὲ Τοξότης ις', πάλιν ὑπέργειός ἐστιν. οὕτως εἰς τό ἐναντίον τοῦ Ἀρκτούρου πορεύεται, καὶ τὸ μὲν* [*Θυτήριον* sc.] *θᾶττον δύνει, ὁ δὲ μείζονας ἔχει τὰς περιφοράς.* Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier die vom Aufgange des *Θυτήριον* an gerechneten Stunden falsch angegeben sind und wir müssen sie also auf Grund der übrigen Angaben einfach berichtigen. Folgende Tabelle läßt die Daten überblicken:

♌	geht auf	0 h				
'A	„ „	2 h	. . . . .	— 7 h	14 Stunden	7 Stunden vom Aufgange des Arktur.
♍	„ „	4 h	. . . . .	— 5 h		
♎	„ „	6 h	. . . . .	— 3 h		
♏	„ „	8 h	. . . . .	— 1 h		
Θ	„ „	9 h	[0 h]	richtig: 0 h		
♐	„ „	10 h	[4 h]	„ 1 h		7 Stunden vom Aufgange des Thyterion.
♑	„ „	12 h	[6 h]	„ 3 h		
♒	„ „	14 h	[8 h]	„ 5 h		
♓	geht auf	16 h	[10 h]	„ 7 h		

Die vier ersten Tierkreisbilder (♈ ♉ ♊ ♋) sind nicht einbezogen. Innerhalb der Achtheit der übrigen aber werden zweimal sieben Stunden durchlaufen. Vergegenwärtigen wir uns jetzt wieder fr. 4 a. Es lautet: *κατὰ λόγον δὲ ὡρέων* [d. h. nach der Vierzahl und ihren Vielfachen] *συμβάλλεται ἑβδομὰς κατὰ σελήνην* [4 *ὧραι* und $2 \times 4 = 7 + 1 = 8$ Phasen des Mondes und zwar: 1. *μηνοειδής*, 2. *διχότομος*, 3. *ἀμφίκυρτος*, 4. *πανσέληνος*, 5. *ἀμφίκυρτος*, 6. *διχότομος*, 7. *μηνοειδής*, 8. *ἀφανής*]. *διαιρεῖται δὲ* [7 *ὧραι*, gerechnet vom Aufgange des *Ἀρκτοῦρος*, und 7 *ὧραι*, gerechnet vom Aufgange des *Θυτήριον*, nach je vier Tierkreiszeichen] *κατὰ τὰς ἄρκτους. ἀθανάτου Μνήμης σημείω.* In der Tat bilden *Θυτήριον*, *Ἀρκτοῦρος* und *Ἄρκτος* annähernd ein gleichseitiges Dreieck und speziell das *Θυτήριον* erreicht im Sommer um Mitternacht, im Winter zu Mittag seinen höchsten Stand. Wir widerstehen also nicht mehr der Versuchung, den durch die Konjektur *ἀρκτοῦρος* sinnlos gewordenen Genetiv *αἰθρίου Διός* auf das *Θυμιατήριον* zu beziehen und folgende Rekonstruktion der Stelle vorzuschlagen: *ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τοῦ ἀρκτούρου τὸ* <*θυμιατήριον*> *αἰθρίου Διός.* Das *Θυμιατήριον* (man erinnere sich an *ἀναθυμίασις*, *θυμίωμα* u. dgl., um diese Form der Form *Θυτήριον* hier vorzuziehen), der Weihealtar, an welchem der höchsten

Gottheit wohlriechende Brandopfer dargebracht werden, fügt sich stilgerecht in den Gedankenkreis des Heraklit ein.

S. 49 .Z. 15. Wunder] Plat. Krat. 407, E ff. ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἴρειν λόγου χρεία ἐστί, τὸ δέ, οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, ἐμήσατό φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαί ἐστιν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον τοῦτον τὸν θεὸν ὡσπερεὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· ὦ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν. ΕΡΜ. Νὴ τὸν Δία, εὖ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένη. οὔκουν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου. ΣΩ. Καὶ τὸ γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός, ὦ ἑταῖρε. ΕΡΜ. Πῶς δή; ΣΩ. Οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ ἀεί, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής. ΕΡΜ. Πάνυ γε. ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν· ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστίν, περὶ τὸν τραγικὸν βίον. ΕΡΜ. Πάνυ γε. ΣΩ. Ὀρθῶς γὰρ ἂν ὁ πᾶν μηνύων καὶ ἀεὶ πολῶν Πὰν αἰπόλος εἴη, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν· ἀδελφῷ τε ἐοικέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν. Diese Stelle, zusammen mit dem für Pythagoras erschlossenen Fünferschema, welches Heraklit gemäß unserer Auffassung in eine dreigliedrige Form umgoß, sind die entscheidenden Dokumente für die Entstehung des Begriffes *Λόγος* bei Heraklit. Jeder langwierigen Explikation derselben zog ich die Wiedergabe dieser Quellen in ihrer gegenseitigen Beziehung vor. Sie erweisen, was bei einer so hohen Abstraktion wie dem heraklitischen *λόγος* von vornherein wahrscheinlich war, nämlich daß der Begriff von einem Vorgänger unseres Philosophen, von Pythagoras, vorgebildet war, daß sich aus dem unabhängig von Heraklit rekonstruierten Schema des Pythagoras dieses Zentrum der Philosophie des Heraklit verstehen läßt, und sie setzt schließlich die Sprachtheorie des Heraklit zu seiner übrigen Philosophie neuerlich in klarste Beziehung. Am nächsten steht unserer Auffassung des Logosbegriffes, über den so unvergleichlich viel mehr gesprochen als gewußt wird, Lassalle, der in seinem, wenngleich zwei Bände starken, so doch verdienstlichen Buche über „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos", Berlin 1858, die Sprachphilosophie Heraklits eingehend würdigte. Aber auch ihm entging die tiefe Stelle des Kratylos, welche geradezu der Schlüssel zu dieser Seite des Systems ist. — Es ergibt sich nur noch die Frage, weshalb anderweitig über den Hermes als Träger des *λόγος* nichts Rechtes bekannt ist. Allem Anscheine nach wäre dieser Name doch öfter in Verbindung mit dem Thema zu erwarten. Aber gerade hier ist es an der Zeit, sich ein- für allemal zu vergegenwärtigen, daß das, was wir uns erwarten möchten, nicht immer für antike Anschauungen entscheidet. Die heraklitische Lehre vom *λόγος*, von der Einheit im Widerspruche, regte die folgenden Geschlechter, deren vornehmste Geistesrichtung dialektisch war, viel weniger an, als der Widerspruch selbst zusammen mit der Lehre vom Fluß. Autoren von

der Art Heraklits werden gewöhnlich nur an den Stellen zitiert, welche gerade am meisten in Diskussion stehen. Jedoch, wie wenig Leute hatten damals mystische Interessen. Platon ist fast der einzige und in der Tat finden wir bei ihm die wichtigste Erwähnung des später in der Stoa profanierten *Ἑρμῆς λόγιος*. Aber in den iambischen Paraphrasen, welche Skythinos von Téos zu Heraklits Werk verfaßte, scheint uns noch ein wichtiges Belege für den *Ἑρμῆς* als *λόγος* erhalten zu sein, wenn man Joh. Lydus de mens. IV, 38: *ὅθεν Ἑρμῆς κιθάραν δίδωσι μυθικῶς τῷ Ἀπόλλωνι, οἷον ὁ Λόγος τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ παντὸς ἁρμονίαν* mit dem Bild des Skythinos in Zusammenhang bringt, daß der Zeussohn Apollon, Anfang und Ende zusammenfassend, auf der Lyra spielt und sich hierbei als Plektron der Sonne bedient, welche mit ihren Strahlen das All in harmonische Bewegung versetzt (DFV p. 89, 20 ff). — Auf einem anderen Wege, den wir leider wegen der Unvollständigkeit des betreffenden Materials nicht exakt verfolgen können, scheint, schon mehr der mystischen Gewalt des heraklitischen Gedankens entsprechend, der *Ἑρμῆς λόγιος* in die Massen gedrungen zu sein. Die *ἀπατεῶνες*, welche sich der *ἐφέσια γράμματα* bemächtigten, verzichteten auch auf Hermes nicht. Wir finden ihn neben Hekate, Damnameneus, den übrigen Gottheiten der *γράμματα*, einem rätselhaften *τρέξ*, und ähnlichen Schöpfungen der Dämonenfurcht auf dem Zaubertäfelchen von Kypros und anderen, meist attischen, Fluchtafeln, welche zuerst E. Ziebarth, in den Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (phil.-hist. Kl.) 1899, p. 105 ff. und nach ihm R. Wünsch, Rheinisches Museum, 1900, S. 73 ff. publizierte. Auch in den Zauberpapyri tritt er uns öfter entgegen. Wir haben bei Wessely (a. a. O. p. 13) n. 14 *εκληθη ερμης εκληθη σεμεσιλαμ*, n. 15 *ὁ μέγας αἰωνόβιος Ἑρμῆς* [man denke an den *αἰών* bei Heraklit] *αβεραμενθωου λερθεξαναξ σονελυσω θνεμαρεβα*. n. 16 *εκληθη ερμης δι ου τα παντα μεθερμηνευσται* [also das Wortspiel *ἑρμηνεύς*] *εστιν δε επι τον* [l. *των*] *φρενων δι ου οικονομηθη το παν εστιν δε σεμεσιλαμψ*. Hierin fällt weniger auf, daß dem Worte *σεμεσιλαμπ* die Zahl 616, dem Worte *ερμης* die Zahl 353, dem für die Sonne gebräuchlichen Zauberworte *φρηρ* die Zahl 707 [vgl. a. a. O. n. 33 mit n. 50] und, wohl infolge von Abschreibefehlern, in n. 15 bloß dem *θνεμαρεβα* die Zahl 313 entspricht, als daß Hermes mit Begriffen in Zusammenhang gebracht ist, welche ganz alten Überlieferungen entsprungen zu sein scheinen. Auch schon der *Θεύθ* des Platon und insbesondere Hermes als Planetengott der Astrologen, ist Ordner, Weltordner; der Zahlen, der Schrift, der Rede kundig. — Auch die Zauberrezepte schlagen, vielfach wohl weil die Sache selbst dazu führt, mitunter aber auch in komplizierteren Gleichnissen, welche bei diesen wenig originellen Schriftstellern kaum Eigenbau sein werden, heraklitische Saiten an. Der berüchtigte Zauberer Ostanes zum Beispiel gibt in einem seiner Briefe (a. a. O. p. 4 f) ein Rezept für ein Zauberwasser und sagt dann: *τοῦτο τὸ ὕδωρ τὰ νεκρὰ ἀνιστᾷ καὶ τὰ ζῶντα νεκροῖ, τὰ σκοτεινὰ φωτίζει καὶ τὰ φωτεινὰ σκοτίζει, τῶν ὑδάτων ἀπολύει καὶ τὸ πῦρ δράσεται· καὶ τοῦτο διὰ μικρᾶς σταγόνος τὰ μολιβδοειδῆ χρυσοειδῆ ἐργάζεται συνεργοῦντος τοῦ τῇ ἀοράτῳ καὶ παντοδυνάμῳ δυνάμει καὶ σοφίᾳ χρησαμένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι καὶ ἀχθῆναι καὶ γενέσθαι καὶ μορφοῦσθαι κελεύσαντος.* So sehr bei solchen Formeln direkter Einfluß des Heraklit ausgeschlossen ist, so deutlich scheinen sie mir eine gewisse innere

Verwandtschaft dieses Zauberunwesens mit der Mystik des Heraklit nachzuweisen. — Zum Schlusse bleibe auch der in dieser Literatur so oft vorkommende schriftstellernde Gott Hermes selbst, der seine Zauberweisheit zur Zeit des Königs Sesostris in Ägypten niedergeschrieben haben soll, nicht unerwähnt. In seiner Benennung als *Τρισμέγιστος* kehrt die heilige Dreizahl der Artemis wieder. Die Rolle des Hermes in der symbolistischen Gnosis und der Anfang des Evangelium Johannis — etwas weniger zauberhaft und etwas mehr religiös — sind noch hier zu erwähnen.

II.

S. 54, Z. 13. Mantel] Auch Pherekydes von Syros hat seinen mythischen Bildern die Vorstellung von dem Mantel einverleibt, auf welchem die kosmischen Gewalten in ihrer spekulativ erschlossenen Anordnung künstlerisch abgebildet waren. Am dritten Tage seiner Hochzeitsfeier verfertigt Zeus selbst dies Werk und malt auf den Mantel die Erde, den Weltenstrom und die um den Weltenstrom verteilten Wohnorte der Gottheiten (DFV p. 508, 28).

S. 62. Z. 24. Mondjahres] Diese Behauptung stützt sich hier nur auf die Deutung der *ἐφέσια γράμματα* bei Clem. Alex. und Hesych. welche den durch Roscher rekonstruierten Hexameter

Αἴσια Δαμναμενεὺς Τέτραξ Λὶξ Ἄσκι Κατάσκι

in diesem Lichte erscheinen läßt. Die genauere kritische Untersuchung der Überlieferung und insbesondere eine Aufklärung der Details unserer *γράμματα* muß ich mir wegen des großen hiebei in Betracht kommenden Materiales für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

S. 63, Z. 17. ist] *ἐνιαυτός = τὸ ἐν ἑαυτῷ, ἔτος = τὸ ἐτάζον;* beide Worte zusammen ergeben den *ὅλος λόγος· τὸ ἐν ἑαυτῷ ἐτάζον.*

S. 65, Z. 29. waren] Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft, 2. Aufl., II.

III.

Diesem Abschnitt, in welchem auch die sogenannte Physik des Heraklit zur Sprache kommt, möchte ich hier vorausschicken, daß ich auf eine Rekonstruktion der Heraklitischen Physik in ihr Detail hinein verzichtet habe. Unsere Nachrichten über dieses Thema sind zwar zahlreich, aber es scheint mir schlechterdings unmöglich, aus ihnen mehr als die Umrisse der Gedanken des Heraklit zu entnehmen. Wir sind nicht berechtigt, alle zufälligen Ausdrucksweisen der späteren Quellen als vollgiltig hinzunehmen; wir haben aber auch keinen verläßlichen, subjektive Willkür ausschließenden Maßstab, an welchem wir sie prüfen oder berichtigen könnten.

Man denke an ein Problem, wie die materielle Beschaffenheit der Seele bei Heraklit. Nach manchen Fragmenten scheint die Seele Dunst zu sein, nach anderen Feuer, und jede Erklärung sieht nicht einen, sondern eine ganze Unzahl Pfade vor sich, zwischen denen sie nur durch Willkür die Wahl treffen kann. Besser ist es da noch immer, wenn man Heraklit nicht in solche Prokrustesbetten zwingt und ihm die Freiheit läßt, welche auch alle anderen Philosophen sich genommen haben, — die Freiheit, in gewissen Punkten sich nicht entschieden auszusprechen, vielleicht sogar auch nicht entschieden auszudenken. Wo das Denken, nicht wie bei uns in Begriffen, sondern vornehmlich in Anschauungen sich bewegt, liegt diese Freiheit gewissermaßen im philosophischen Materiale. Man denke an die Gestirne.

welche bald Ansammlungen von Feuer, bald blinkende Kähne auf dem Himmelsozean sind. Bilder widerstreiten einander nicht wie Begriffe.

Auch Fragen wie die, ob sich Heraklit sein Feuer als Stoff gedacht habe, scheinen mir unglücklich gestellt zu sein; denn der Begriff „Stoff" wurde erst später, allerdings mit auf Grund heraklitischer Anregungen, klar erfaßt und es konnte also auch erst später ein Philosoph sich dahin entscheiden, einen bestimmten Begriff des heraklitischen Systems stofflich aufzufassen. Uns, die wir aber auch schon jenen späteren Stoffbegriff vielfach nur mehr historisch verstehen, nicht aber praktisch verwenden, wird durch die Frage, ob Heraklits Feuer ein Stoff war, der problematische Kern dieses Begriffes nicht klar. Für uns handelt es sich vielmehr um die zu unseren heutigen Weltauffassungen orientierten Elemente des heraklitischen Systems.

An diesen zwei Beispielen wird klar geworden sein, weshalb ich auch darauf verzichten muß, auf die vielfachen monographischen Untersuchungen über die heraklitische Philosophie hier näher einzugehen, in denen zwar eine Fülle von scharfsinnigen Kombinationen, meiner Überzeugung nach aber kein für das historische Verständnis Heraklits entscheidendes Materiale niedergelegt ist.

S. 67, Z. 22. waren] Man denke an die weitausgreifenden Spekulationen, welche mit dem Unendlichen des Anaximander zusammenhängen und auch mittelbar das Zeitproblem, die rhythmische Anordnung der Welten in einer unendlichen Zeitstrecke, betreffen.

S. 69, Z. 8. bestand] Auch der Angabe bei Diog. L. I 24 (DFV p 3, 29), daß nach Thales die Sonnenbahn das $720 = 2 \times 360$ fache des Sonnendurchmessers sei (eine Behauptung für die noch Apulejus einen Beweis gelernt haben will [DFV p 12 n 19]), liegt ebenso wie der Mitteilung bei Aet. II 21, 1 (DDox. 351), die auf Anaximander jene astronomische Einsicht zurückführt, dieses altjonische und seinem Ursprunge nach wahrscheinlich babylonische Sonnenjahr von 360 Tagen zugrunde.

S. 69, Z. 29. herbei] Die Zahl 10.800, im milesischen, schon mindestens im 8. Jahrhundert v. Chr. an der kleinasiatischen Küste gebräuchlichen Zahlensystem angeschrieben, ist :Α·Ω'. Daß Heraklit bei der Rechnung mit so großen Zahlen sich der milesischen Zeichen bedient habe, ist mehr als wahrscheinlich. Das Weltenjahr war ihm infolgedessen nicht nur spekulativ, sondern auch grammatikalisch Anfang und Ende der Welt. Schon bei Heraklit war mithin der *λόγος* das *Α* und das *Ω*.

S. 69, Z. 37. duftet] fr. 57: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.* Diels: „. . . . Er wandelt sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird." Statt *πῦρ* ergänzte man früher *οἶνος* oder *σῖτος*. Diels (Herakleitos v. Eph., Berlin 1901, p 17) bemerkt zu seiner Ergänzung *<πῦρ>*: „Vollständigste Tafel der Gegensätze bei Philo quis rer. div. her. 207 (III, 47 sq. Wendl.). — *ὅκωσπερ <πῦρ>* hab' ich ehdem ergänzt und verglichen Cramer A. P. I 167. 17 *οἷον γὰρ καὶ τὸ πῦρ πάσχει πρὸς τὰ θυόμενα εἴτε λιβανωτὸς εἴτε δέρματα τὴν ὀ δ μ ὴ ν σαφηνίζει τοῦ ἑκατέρου κτλ.* Der sakrale [?] Ausdruck *μείγνυσθαι πυρί* bei Pindar. Thren. 129, 130 Schr. *ἀεὶ θύα μειγνύντων πυρὶ*

τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς." Ich habe das Wort ὀδμὴν sperren lassen. Es liefert uns den sinngemäßen Ersatz für das sinnlose ὀνομάζεται; denn nie wurde das Feuer wegen seiner Vermischung mit verschiedenem Räucherwerk verschieden benannt. Für ὀσμάω bei Heraklit vgl. fr. 98. und für die Bedeutung ἡδονὴ = [Wohl]geruch Anaxagoras, fr. 4 (DFV p 327, 32).

S. 74. Z. 4. Tage] Diese und die vorhergehende Ansicht ist zwar nicht für Heraklit bezeugt; aber sie beide sind volkstümlich seit den ältesten Zeiten (vgl. Roscher, Selene und Verwandtes, in den mythol. Studien, Lpz. 1890. Bd. IV. S. 61 ff.) und fügen sich dem Überlieferten ergänzend ein.

S. 75. Z. 26. Mysteriengedanken] fr. 26. welches vornehmlich in diesem Sinne verwendet zu werden pflegt. kann m. E. überhaupt für Heraklit gar nicht herangezogen werden; denn es ist so heillos verstümmelt. daß jeder Versuch. es zu rekonstruieren und dadurch zu verstehen. schon eine bestimmte Ansicht über Heraklits Verhalten zu den Mysterien voraussetzt. Aus diesen Gründen schien es mir am geratensten. auf dieses Fragment überhaupt zu verzichten.

IV.

Die ἐκπύρωσις des Heraklit bezieht sich auf eine uns heute großenteils fremde Weltanschauung und ihr Zusammenhang mit den übrigen Teilen des Systems. vornehmlich aber mit der heraklitischen Theologie, beruht der Hauptsache nach auf Interpretation. Um so interessanter muß es uns seineinen Philosophen, der 100 Jahre nach seinem Tode doch noch immer als ein moderner bezeichnet wurde und der die Kosmologie. welche heute allgemein bekannt ist, mit begründet hat, in seinem, dieses Thema betreffenden Hauptwerk über „Die Naturgeschichte des Himmels" Gedanken entwickeln zu sehen, welche den Stand der philosophischen Probleme des Heraklit in ein um so deutlicheres Licht setzen, als sie auf eine ganz andere Weltanschauung gegründet sind.

Kants Schrift bezieht sich auf eine Unendlichkeit der Welten in unendlichen Räumen und Zeiten. während Heraklit ausdrücklich lehrte, es gebe nur eine. in sich geschlossene und dem Kreise gleich endliche Welt. Bei Kant ist die nämliche Erde einer von den Planeten, die im Systeme des Heraklit inmitten der Welt sich befindet. Kants Sterne sind Welten in Analogie mit unserem Planetensystem. indessen Sonne, Mond und Sterne bei Heraklit aus dem Meere aufsteigen und wieder jeden Tag darein des Nachts versinken. Es schiene darnach. als wären der Unterschiede genug, so daß man sich um so mehr um die Übereinstimmungen fragen muß.

Diese finden sich weniger in den Sätzen. als vielmehr in deren Beziehung zu den Systemen. Man gehe. um zu wissen, welcher Art gerade die wichtigsten Übereinstimmungen sind. von dem Unterschiede aus, daß Kants Welt zwar im Gegensatz zur Endlichkeit des heraklitischen Himmelsgewölbes unendlich ist, aber doch auch Kant den unendlichen Raum in endlichen. wenngleich über alle Vorstellungskraft des Menschen hinaus dauernden Zeiten von einem gemeinsamen Zentrum seiner Entstehung aus mit Welten besäet denkt. so daß sein System des Universums ein zwar grenzenloses, aber gleichwohl endliches genannt werden muß. Auch hier sind die kleineren Sonnensysteme einer Milchstraße und die Milchstraßen einem Makrokosmus

nach allgemein giltigen ewigen Gesetzen eingegliedert. Zwischen den Gegensätzen der verfallenen Peripherie und des zeugungsfähigen Zentrums liegt als Vermittlerin die durchgebildete Welt, deren fluktuierendes Fortschreiten nach den Perioden des gesamten Systemes zu messen ist. Dieser Unterschied führt also, genauer betrachtet, zur Erkenntnis innerer Übereinstimmung.

Es soll nicht versucht werden, alle Berührungspunkte zwischen beiden Denkern zu zeigen und alle Abweichungen zu vermerken; denn das Beste läßt sich hier nicht sagen, sondern nur sehen. Daher muß es genügen, die wichtigsten Andeutungen in dieser Richtung zu geben, wobei wir dem Verlaufe des Textes bei Kant in Anmerkungen folgen.

[Die oben unter IV abgedruckten Worte Kants orientieren sich zu Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in Band I von Kants gesammelten Schriften (erste Abt., Werke), herausgegeben von der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902, in folgender Weise:

S. 80, Z. 19—31 = I, 317, 23—34 || S. 80, Z. 31—S. 81, Z. 28 = I. 318, 2—23 || S. 81, Z. 29—39 = I, 319, 1—10 || S. 82, Z. 1— S. 84, Z. 21 = I. 319, 19—321, 36 die Verse von Haller || S. 84, Z. 22—29 = I, 358, 26—32 || S. 84, Z. 30—37 = I, 359, 15—23 nach Änderung in die oratio directa || S. 84, Z. 38—S. 85, Z. 3 = I, 360, 24—29 nach Änderung in die oratio directa || S. 85, Z. 4—29 = I, 364, 25—365, 12 || S. 85, Z. 30—S. 86, Z. 2 = I. 365, 21—31 die Verse von Haller || S. 86, Z. 5—22 = I, 367, 26—368, 6.]

S. 81, Z. 28. Dieser Abschnitt verwendet unausgesetzt den Schluß vom Mikrokosmos auf den Makrokosmos, vom Menschen, ja vom tierischen Organismus, auf die Welt.

S. 81, Z. 39. Es ist, als hörte man Anaximander reden.

S. 82, Z. 6. Centro] „Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, außerhalb der Sphäre der Natur auf des Miltons Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, daß man gleichwohl gehörig forschete, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einer Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Zentralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. [Von Heraklit, mindestens aber den Stoikern im Sinne der Kantschen Problemstellung vermittelst der Parallele im Gährungswirbel des Gerstentrankes erläutert.] . . . Überdies merke ich an, daß das atomistische System des Demokritus und Epikur, ohnerachtet des ersten Anscheins von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgends ein Grund fand. Hier führet ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Notwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermutung eines Grundes geführt, aus dem die Notwendigkeit

der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.“ (Kant, Kosmogonie, Anm. 4.) Um so mehr nähert sich Kants Gedanke der Theologie Heraklits.

S. 83, Z. 10. Feuer] Auch äußerlich übernimmt hier das Feuer alle Funktionen, welche ihm bei Heraklit zukommen. Es sammelt und zerstreut.

S. 83, Z. 24. Spiel] Man vgl. Heraklits spielenden Zeusknaben.

S. 83, Z. 36. Phönix] Eine ewige Wiederkehr der nämlichen Formen, Welten, Ereignisse, kann auf Grund der Konstruktion Kants ebenso behauptet wie dahin modifiziert werden, daß eine neue, unendliche Fülle anderer Formen, Welten und Ereignisse, nur nach den nämlichen großen Gesetzen, erfolgen werde, daß also z. B. zwar nicht unser Sonnensystem, wohl aber eine unendliche Fülle ähnlicher Systeme, alle charakterisiert durch elliptisch um einen Zentralkörper laufende Planeten, entstehen werde. A. Brieger, Heraklit der Dunkle in Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, XIII. u. XIV. Bd. (1904), Heft 10, S. 702, verweist auf diese Stelle.

S. 84, Z. 12. Seele] Die Seele als Mikro-Makrokosmos in ganz ähnlicher Stellung bei Heraklit fr. 45.

S. 85, Z. 28. Gradfolge] Auch bei Heraklit fanden wir eine entsprechend der Entfernung von der Erde nach oben zunehmende Vollkommenheit. Vgl. fr. 102. Die ganzen vorangehenden Schlüsse von der physischen auf die psychische Beschaffenheit der Organismen stützen sich auf den Gedanken der Harmonie.

S. 86, Z. 1. Sterne] Daraus, daß die Seelen der Vortrefflichen trocken sind und also nach dem Tode den Weg nach oben einschlagen, scheinen wir folgern zu dürfen, daß der nämliche Gedanke auch bei Heraklit vorlag, wenn er uns gleich nicht überliefert ist.

S. 86, Z. 17. sie] Die Erde wird ähnlich personifiziert wie Sonne oder Mond bei den jonischen Naturphilosophen. Ihr Glück ist das der edelsten Menschen, ihre Vollkommenheit besteht in der harmonischen Vereinigung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Diese ist dem Menschen zugänglicher als der Natur.

Die hiermit durchgeführte Vergleichung der Kantschen „etwas gewagten Hypothesen“[1] und der kosmologischen Grundauffassung des Heraklit will die antike Spekulation ebensowenig als Vorstufe oder gar Vorahnung der modernen in Anspruch nehmen, wie wir etwa Heraklit als den ersten Christen bezeichnen möchten, weil er den Logosbegriff geschaffen hat. Dagegen ist es wohl eine der wichtigsten Pflichten des Historikers, das, was wir an den alten, unserem unmittelbaren Verständnisse entrückten Systemen zunächst nur mühevoll interpretieren, dem modernen Verständnisse unter Hinblick auf das darin enthaltene Problematische nahe zu rücken. Dieses Problematische in der Schöpfung und dem Geschehen im Weltall ist eine göttliche Geißel, unter deren Hieben Heraklit nicht anders tanzen konnte als Kant.

---

[1] Ausdruck Kants selbst in der Vorrede zu „Der einzig mögliche Beweisgrund etc.“